Monique Canto-Sperber
Ruwen Ogien

La filosofía moral y la vida cotidiana

Paidós Studio

Últimos títulos publicados:

108. A. Einstein - *Sobre el humanismo*
109. E. Kenig - *Historia de los judíos españoles hasta 1492*
110. Á. Ortiz y M. J. Piqueras - *La pintura en el cine*
111. M. Douglas - *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*
112. H.-G. Gadamer - *El inicio de la filosofía occidental*
113. E. W. Said - *Representaciones del intelectual*
114. E. A. Havelock - *La musa aprende a escribir*
115. C. F. Heredero y A. Santamarina - *El cine negro*
116. B. Waldenfels - *De Husserl a Derrida*
117. H. Putnam - *La herencia del pragmatismo*
118. T. Maldonado - *¿Qué es un intelectual?*
120. G. Marramao - *Cielo y tierra*
121. G. Vattimo - *Creer que se cree*
122. J. Derrida - *Aporías*
123. N. Luhmann - *Observaciones de la modernidad*
124. A. Quintana - *El cine italiano, 1942-1961*
125. P. L. Berger y T. Luckmann - *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*
126. H.-G. Gadamer - *Mito y razón*
127. H.-G. Gadamer - *Arte y verdad de la palabra*
128. F. J. Bruno - *Diccionario de términos psicológicos fundamentales*
129. M. Maffesoli - *Elogio de la razón sensible*
130. Ch. Jamme - *Introducción a la filosofía del mito*
131. R. Esposito - *El origen de la política*
133. R. Aron - *Introducción a la filosofía política*
134. A. Elena - *Los cines periféricos*
135. T. Eagleton - *La función de la crítica*
136. A. Kenny - *La metafísica de la mente*
137. A. Viola (comp.) - *Antropología del desarrollo*
138. C. Cavell - *La mente psicoanalítica*
139. P. Barker (comp.) - *Vivir como iguales*
140. S. Shapin - *La revolución científica*
141. J. R. Searle - *El misterio de la conciencia*
142. R. Molina y D. Ranz - *La idea del cosmos*
143. U. Beck - *La democracia y sus enemigos*
144. R. Freixas y J. Bassa - *El sexo en el cine y el cine de sexo*
145. M. Horkheimer - *Autoridad y familia y otros escritos*
146. A. Beltrán - *Galileo, ciencia y religión*
147. H.-G. Gadamer - *El inicio de la sabiduría*
148. R. A. Spitz - *No y sí*
149. R. Flecha, J. Gómez y L. Puigvert - *Teoría sociológica contemporánea*
150. G. Baumann - *El enigma multicultural*
151. E. Morin - *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*
152. O. Marquard - *Filosofía de la compensación*
154. Z. Bauman - *La cultura como praxis*
155. M. Canto-Sperber - *La inquietud moral y la vida humana*
156. J. Habermas - *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*
157. H. Arendt - *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*
158. Ch. Taylor - *Las variedades de la religión hoy*
159. J. Habermas - *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*
160. A. Jacquard y otros - *¿Una educación sin autoridad ni sanción?*
161. J.-P. Fitoussi - *La democracia y el mercado*
162. J. R. Searle - *Libertad y neurobiología*
163. M. Canto-Sperber y R. Ogien - *La filosofía moral y la vida cotidiana*

Monique Canto-Sperber
Ruwen Ogien

La filosofía moral y la vida cotidiana

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *La philosophie morale*
Publicado en francés, en 2004, por Presses Universitaires de France, París

Traducción de Lucas Vermal

Cubierta de Mario Eskenazi

Esta obra se benefició del P.A.P. GARCÍA LORCA, Programa de Publicación del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en España y del Ministerio francés de Asuntos Exteriores.

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2004 Presses Universitaires de France
© 2005 de la traducción, Lucas Vermal
© 2005 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
http://www.paidos.com

ISBN: 84-493-1756-8
Depósito legal: B-20.189/2005

Impreso en Hurope, S.L.
Lima, 3 - 08030 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Introducción 9
I. Moral, ética, deontología 11
II. La filosofía moral: metaética, ética normativa, ética práctica 16

1. Las grandes concepciones de la filosofía moral 27
I. Teorías del bien y de la perfección 27
II. Teorías de la felicidad 36
III. Teorías del placer y de la utilidad 49
IV. Teorías del deber 54
V. Teorías de la virtud y de la vida moral . 63
VI. Fundamentos naturales de la ética: evolución y racionalidad. 75
2. Cuestiones de metaética 81
I. ¿Pueden inferirse juicios de valor a partir de juicios de hecho? 82
II. ¿Cómo justificar nuestros juicios morales? 87
III. ¿Qué significa «bien»? 92

IV. ¿Pueden nuestros enunciados morales ser verdaderos o falsos? 93
V. ¿Contienen necesariamente nuestros juicios morales una motivación para actuar? 95
VI. ¿Existen las propiedades de valor moral sólo en nuestra mente? 97
3. Cuestiones de ética normativa 99
I. Reglas y consecuencias, deontología y teleología 99
II. Universalismo y particularismo 106
III. La diversidad de las fuentes de valor moral 112
IV. Razón práctica 117
V. Buena vida y vida lograda 123
4. Algunos ámbitos de la ética 127
I. Ética profesional 127
II. Tolerancia y pluralismo 129
III. Ética, economía, empresa 135
IV. Ética y cuidados. 140

Bibliografía 143

INTRODUCCIÓN

Los individuos se plantean constantemente, tanto sobre las cosas más triviales como sobre las más graves, preguntas del siguiente tipo: ¿qué debo hacer?, ¿qué debería haber hecho?, ¿qué límites tienen mis acciones?, ¿hasta dónde puedo llegar?, ¿no hubiera sido mejor que hiciera...? Es difícil concebir una deliberación, una reflexión, una decisión o incluso un juicio que no se guíe por esta clase de interrogante, por poco que guarde alguna relación, así sea remota, con la acción humana.

Cuando actuamos, deliberamos sobre nuestras acciones o tomamos decisiones, buscamos justificaciones, intentamos demostrar que hemos tomado la mejor decisión o, como mínimo, la menos mala. Estas justificaciones tienen en cuenta, naturalmente, los fines de estas acciones (lo que queremos hacer, lo que les da valor) y los medios apropiados para conseguir esos fines, los cauces que podrían servirnos para alcanzarlos.

Cuando las finalidades de nuestras acciones y los medios de que disponemos para llevarlas a cabo moti-

van este cuestionamiento, cuando la deliberación supone la capacidad psicológica de guardar cierta distancia respecto a la situación en que nos hallamos y adoptar una distancia crítica respecto a las necesidades y deseos más inmediatos, ese cuestionamiento se convierte en moral. Por ejemplo: ¿es deseable este fin?, ¿son legítimos estos medios?, ¿qué consecuencias tienen?, ¿cumplo con mi obligación ante esta persona en particular?, ¿no estaré hiriendo su sensibilidad?

Estas preguntas cobran sentido respecto a la presunta existencia de reglas comunes. Estas reglas pueden no ser explícitas, no ser universales. Pueden no haber sido formuladas, mantenerse simplemente en un plano general, corresponder a lo que ocurre con mayor frecuencia y pueden ser, asimismo, plurales. Pero aun así, su presencia estructura el ámbito de las acciones posibles, ya que tales reglas permiten discernir entre lo que es o no legítimo, entre lo que está o no justificado y entre lo que es o no moral, entre lo que es más legítimo y lo que no lo es tanto.

Sea cual sea el contenido que demos a la moralidad y aunque queramos ver en ella un artificio, es difícil negar que toda vida humana socializada implica la existencia de tales reglas, que llamamos normas: el hombre es un ser normativo. Pero también es un ser que evalúa. Ni en las conversaciones más simples nos limitamos a transmitir mera información, a expresar determinadas opiniones sobre cosas, acontecimientos o personas, sino que expresamos, implícita o explícitamente, nuestras formas de sentir, considerar y apreciar los hechos u opiniones a los que nos referimos.

Nuestros juicios morales se presentan bajo estos dos aspectos: normativo y valorativo. Si no fuera por esta posibilidad de juzgar, no podríamos justificar lo que motiva y justifica el uso de un vocabulario moral para calificar de buenas o malas, justas o injustas, ciertas acciones, situaciones o personas. Tampoco podríamos explicar por qué nos sentimos culpables o indignados ante ciertas acciones o consideramos legítimo el hecho mismo de aprobarlas o desaprobarlas. No importa demasiado, en este punto, cuál sea el contenido de estas normas o evaluaciones y lo que las justifique, que sean las mismas para todos o que puedan entrar en conflicto entre sí.

Gran parte del comportamiento humano puede interpretarse como la expresión de esta relación con las normas y los valores. La interiorización de las normas implica la adopción de una suerte de actitud interna (que consiste en reconocer el valor, tener los sentimientos apropiados, experimentar la reprobación). Esta disposición no denota una falta de autonomía porque la norma a la que se remite tal o cual acto ofrece a menudo un medio racional para evaluar este acto, aceptarlo de manera autónoma y reconocerle un valor propio.

I. Moral, ética, deontología

La moral se compone, en esencia, de principios o normas relativas al bien y al mal, que permiten calificar y juzgar las acciones humanas. Estas normas pue-

den ser leyes universales que se apliquen a todos los seres humanos y condicionen su comportamiento. Hablamos, por ejemplo, del respeto al ser humano en tanto que hombre, de la obligación de tratar a los individuos de forma igualitaria, del rechazo absoluto al sufrimiento infligido sin razón. Estas normas constituyen el sustrato común de las culturas democráticas liberales. Algunas de ellas han sido codificadas en sistemas jurídicos, convertidas en leyes o principios jurídicos basados claramente en la moral. Otras han mantenido su naturaleza característica de reglas y principios morales. Lo que las distingue de las leyes jurídicas propiamente dichas es que, en vez de ser públicas y estar recogidas en códigos, todo el mundo las conoce y las ha interiorizado. La fuerza de la moral no es otra que los conflictos de conciencia que asaltan a quien infringe sus reglas, la desaprobación o el juicio moral negativo antes que las sanciones públicas impuestas por los poderes organizados.

El carácter relativamente estabilizado de este sistema de normas morales no debe ocultarnos que si bien el hecho de distinguir los comportamientos moralmente admisibles de los que no lo son corresponde a una aspiración universal de los seres humanos, también tiene un origen histórico. La formulación concreta de las reglas morales que orientan nuestros comportamientos nos ha sido legada, en cierta medida, por la sucesión de experiencias históricas que hemos conocido. Nuestra relación moral con el mundo proviene de la superposición de varias tradiciones morales que siguen configurando nuestra manera de eva-

luar las realidades y las acciones. Los valores heredados del mundo antiguo, y sobre todo del estoicismo, siguen vigentes entre nosotros. Su influencia es patente en el valor que atribuimos a la autonomía racional, a la vida intelectual, a la búsqueda de la perfección y a la realización de la vida personal. También el legado del cristianismo sigue estructurando profundamente nuestra existencia moral. El imperativo de igualdad moral entre seres humanos, con independencia de su nacimiento y de sus talentos, y el inmenso valor concedido a la vida humana forman parte de ese legado. Las morales del deber, que la filosofía de Kant ha concretado de manera excelente, han destacado el carácter imperativo de los mandamientos morales y la importancia de los principios de universalidad e imparcialidad. Resultan determinantes para nuestra visión del mundo. En cuanto a las morales utilitaristas, han contribuido a que nos impongamos prestar atención a las consecuencias de nuestros actos, algo que está en el corazón de las éticas modernas de la responsabilidad.

Todos estos legados coexisten en la moral contemporánea. Forman una cultura común en la que priman los compromisos, como el respeto al hombre, la igualdad entre los humanos, la imparcialidad y el carácter universal y no discriminatorio de los juicios. Pero también forman parte de nuestra cultura moral común las evaluaciones morales inspiradas en ideas de perfección y realización de la vida, heredadas de las morales antiguas o la preocupación genérica por algún tipo de responsabilidad humana ante los demás

hombres y el mundo. Esta pluralidad de valores no menoscaba en absoluto el carácter común y compartido de nuestra experiencia moral, que ofrece criterios ampliamente extendidos de juicio moral.

En lo que respecta a esta definición general, se tiende a confundir el sentido de los términos «moral» y «ética». Es cierto que el uso que se hace hoy en día de estos términos ha ido creando una diferencia de matiz. La moral designa, por lo general, la herencia común de valores universales que se aplican a las acciones de los hombres. De ahí, la connotación un tanto tradicionalista que se atribuye a la palabra. Por contraste, el término «ética» suele emplearse para designar el ámbito más restringido de las acciones ligadas a la vida humana. En este sentido, es inmune a las críticas de conformismo o «moralización» que suele suscitar el término «moral». Pero no hay que exagerar la diferencia de sentido entre estos términos, que a menudo se emplean indistintamente.

Sin embargo, que la moral y la ética combinen reglas universales de acción y normas de comportamiento individual y que una parte de la reflexión ética esté dedicada a la realización de la vida personal no debe hacernos pensar, en ningún caso, que la moral y la ética sean una cuestión de preferencias individuales. Tampoco dependen de una concepción estrictamente personal de lo que está bien o mal. No consisten, de ningún modo, en que cada cual se forje su propio sistema de valores o de principios y se sienta legitimado para llamarlo ético. La ética no es el terreno de la arbitrariedad individual. La ética se formula

a partir de principios universales, reglas comunes, referentes comunes que constituyen la base sólida y colectiva de evaluaciones y juicios. Ésa es precisamente la razón por la que tiene sentido una reflexión común sobre los principios que comparte una profesión.

De todas formas, en un ámbito específico de actividades, estas reglas y valores suelen adoptar una expresión particular. A la moral común se le suma, pues, una moral profesional. La existencia de una moral de una profesión parece una evidencia si tenemos en cuenta que sus prácticas persiguen un bien particular. En el caso de la judicatura este bien consiste, en principio, en el ejercicio de la justicia (en el caso de la medicina será la salud, en el de la docencia, la educación, etc.). De la moral profesional se espera que haga valer una exigencia general de integridad y coherencia de la práctica. También se supone que tiene en cuenta los intereses de los individuos no profesionales a los que afecta. Se le pide, además, que brinde una orientación general capaz de resolver las situaciones o los dilemas morales que a veces generan los conflictos entre las obligaciones de los profesionales y los requisitos generales que puede oponerle el conjunto de la ciudadanía. Puede ocurrir, por ejemplo, que la norma de secreto profesional entre en conflicto con los valores que aconseja la moral común o alguna otra ética profesional. Puede pasar que cause un perjuicio a un tercero o al conjunto de la sociedad. La moral profesional vendría a ser la traducción concreta del hecho de que las profesiones, y por encima de cualquier otra la judicatura, se sustentan en valores y principios.

El término «deontología», creado por Jeremy Bentham en 1834 (del título de su obra *Deontology or the Science of Morality*), proviene del término griego *deonta*, deberes, lo que es debido o requerido (*officia* en latín), y ha sido usado, desde entonces, para designar el estudio de lo que conviene hacer en una situación social dada, por ejemplo, el conjunto de deberes ligados al ejercicio de una profesión. Cualquier persona en disposición de ejercer una profesión, en virtud de su saber o de su función, se halla fatalmente en una situación de poder exagerado frente al usuario que depende de él. De ahí, la necesidad de reglas expresadas formal y explícitamente, cuya transgresión acarree advertencias y llamamientos al orden, e incluso sanciones. Esta formalización de la deontología la distingue de la moral profesional, más difusa e interiorizada, que se expresa preferentemente en forma de desaprobación y crítica.

II. La filosofía moral: metaética, ética normativa, ética práctica

El desarrollo de la filosofía moral va unido, a lo largo del siglo XX, a la reivindicación de autonomía. Esta línea de investigación se remonta al filósofo británico G. E. Moore, autor de la obra fundacional de la filosofía moral contemporánea, *Principia Ethica*, publicada en 1903. La autonomía que reivindica Moore para la reflexión ética está justificada por una razón totalmente distinta, que determina la particularidad del ámbito moral. Procede del reconocimiento del hecho

de que la moral es *sui generis* y que los juicios morales no pueden describirse o juzgarse del mismo modo que las propuestas de otras disciplinas filosóficas. Los principales conceptos de la ética son de tal naturaleza que las propuestas que recurren a ellos se distinguen con toda claridad no sólo de las propuestas de las ciencias naturales o sociales, sino también de las de la teología y la metafísica.

El reconocimiento de esta especificidad trae consigo el establecimiento de una prioridad entre las distintas investigaciones que podrían ocuparse de ella. Antes de estudiar cualquier cuestión sustancial, hay que saber cómo se usan y entienden los conceptos fundamentales de la ética. Esta exigencia se convertiría en la tesis central de la filosofía moral de la primera mitad del siglo XX. Ninguna teoría moral pergeñada en las décadas siguientes parece haber puesto en duda la especificidad de las cuestiones morales o —lo cual es ciertamente una de las posibles inferencias de esta tesis, pero que debe distinguirse de ella— de la irreductibilidad de los valores a los hechos. Este tipo de investigaciones dominaría, bajo el nombre de metaética, más de medio siglo de filosofía moral.

Por otro lado, la influencia del estilo filosófico de Moore, su voluntad de determinar las cuestiones con claridad, su exigencia de no cerrar la definición de las nociones morales y la evaluación de su verdad sin antes proceder de modo regresivo, permite comprender la importancia que ha adquirido el método analítico aplicado al estudio de los principales conceptos éticos y del lenguaje de la moral.

La metaética quedó escindida, en cierto modo, de la filosofía práctica, que pasó a definirse como reflexión sobre la acción moral. La fuerza de las críticas actuales a las teorías formales guarda estrecha relación con la hegemonía exclusiva de la metaética hasta la década de 1950.

El primer golpe contra la metaética fue propinado por unos filósofos, Elizabeth Anscombe, Geoffrey Warnock, Philippa Foot, que se oponían tajantemente a la idea de que la investigación filosófica se limitara, en el ámbito moral, a la metaética. También se negaban a admitir el carácter absoluto de la distinción entre hecho y valor. Pero lo más importante es que, al rechazar la tesis (compartida por la mayoría de los filósofos de la primera mitad del siglo XX) que reconocía la existencia de una distinción lógica entre las descripciones fácticas y las morales, estaban aboliendo la prohibición de dar cuenta de los juicios normativos mediante elementos descriptivos.

Frente a la tesis que pretende establecer una nítida distinción entre orden normativo y orden descriptivo, objetaban que muchos términos, como el adjetivo «valiente» o el nombre «padre» tienen, a la vez, un sentido fáctico descriptivo y moralmente valorativo. Difícilmente se podría negar la extrañeza lógica de palabras como éstas, pronunciadas sin ironía: «Sería valiente por su parte, pero no se le ocurra hacerlo» o «Es su padre, pero no es su deber ayudarle».[1]

1. Philippa Foot, «Moral Beliefs», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 59, 1958-1959, págs. 83-104.

A partir de 1960, dejó de prestarse una atención exclusiva al análisis de los predicados morales y se volvió a la elaboración de concepciones morales dotadas de un contenido real. La aparición de esta tendencia se había visto favorecida por la crítica del filósofo estadounidense W. V. O. Quine (expresada en 1951 en el famoso artículo «Dos dogmas del empirismo»)[2] a la distinción establecida entre distintas formas de enunciados sintéticos (según pueda o no demostrarse empíricamente su veracidad) y la presunta oposición entre los enunciados sintéticos y las verdades analíticas, que sepultaba la idea —esencial para el proyecto de la metaética— de una separación radical entre los hechos y los valores. El proyecto de justificar los enunciados normativos, que son juicios sintéticos no verificables empíricamente, como se justifican las verdades empíricas y los enunciados analíticos, ya no parecía tan absurdo.

Semejante vuelta a la ética sustancial no sólo supone rechazar la idea de que lo que caracteriza a los juicios morales es ante todo tal o cual forma lógica o lingüística, también supone reconocer que estos juicios están dotados de un contenido sustancial específico. Geoffrey Warnock, uno de los más brillantes defensores de la tesis de que la moralidad tiene un contenido definible, señala, al final de la breve historia que escribió sobre la filosofía

2. W. V. Quine, «Les deux dogmes de l'empirisme» (1953), en Pierre Jacob, *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, París, Gallimard, 1980, págs. 87-112 (trad. cast.: «Dos dogmas del empirismo», en *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Paidós, págs. 61-91).

moral de este siglo, que los defensores de la metaética nunca se preocuparon por estudiar lo que son realmente los juicios morales o explicar lo que estos juicios dicen o quieren decir.[3] Esta crítica presagia la relativa decadencia que conocerá, a finales de la década de 1960, al menos en el ámbito de la filosofía moral, la *linguistic philosophy*. Cada vez era más complicado justificar la idea de limitar la moral a la expresión de las actitudes y caracterizarla como una modalidad específica del uso del lenguaje. Aunque ello no significara renunciar a algún tipo de especificidad del discurso moral, parecía claro que la definición de aquella especificidad tendría que ver con cierta universalidad, con una relación esencial con los deseos, necesidades o intereses humanos, acaso también con las razones que permiten orientar la acción humana, más que con las reglas de los predicados morales.

Estas nuevas orientaciones de la investigación ética ponían punto y final a las definiciones formales y lingüísticas de los objetos de la filosofía moral; también presagiaban el final de la desconfianza frente al naturalismo, que Moore había deseado tan radical como dramática.

Pero tras renunciar a considerar que los argumentos morales presentan características formales específicas, tras reivindicar un objeto para la moral, había que emprender la tarea nada desdeñable de definir tal objeto. ¿Qué clase de consideraciones permitirán determinar que una cuestión es realmente moral? ¿Qué conjunto de

3. G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, Londres, MacMillan Education, 1976, págs. 2-3.

fenómenos le conferirá un alcance ético? La variedad de las respuestas dadas a estas preguntas, que en su mayoría aspiraban a destacar la especificidad de los objetos de los juicios morales, contribuye a explicar la pluralidad de las corrientes de la filosofía moral contemporánea.

A partir de la década de 1960, a raíz de la radical transformación de las costumbres privadas y la envergadura de las mutaciones políticas en marcha (la extensión de la democracia, la descolonización, el movimiento de los derechos civiles), el público filosófico empieza a exigir mayores dosis de explicitación y justificación de los principios morales. Como consecuencia de ello, se irá convocando cada vez más a los filósofos para que iluminen los debates éticos sobre los efectos de los avances científicos y tecnológicos y las nuevas configuraciones de la vida social y personal. Muchos de ellos, en Norteamérica y Gran Bretaña, aunque también en Alemania e Italia, acogen con interés estas demandas sin precedentes a la filosofía y propician la creación de lo que hoy llamamos la ética aplicada (*applied ethics*). Es la ocasión, para muchos filósofos, de publicar ensayos y artículos o de trabajar en una comisión oficial[4] sobre cuestiones tan diversas como la bioética (el aborto, la

4. Bernard Williams dirigió los trabajos del *Committee on Obscenity and Film Censorship* en 1977 y Mary Warnock los trabajos del *Committee on Human Fertilisation and Embriology* en 1982. La bioética fue la principal beneficiaria de este aporte filosófico. Se constituyeron centros de estudios (el Hastings Center, en 1969; el Kennedy Institute, en 1971; la Society for Health and Human Values, que desde 1975 publica el *Journal of Medecine and Philosophy*; la American Philosophical Association formó, en 1974, un Committee on Medecine and Philosophy).

eutanasia, la reglamentación de la fecundación asistida, el paternalismo médico), la ética de los negocios, la discriminación o la libertad de prensa.

Sin embargo, estos nuevos objetos de la filosofía moral tienen un problema. El análisis de los casos concretos a veces ha contribuido al desarrollo de una disciplina que se hace llamar «ética» y pretende ser independiente. Dotada de sus propios expertos y especialistas, que se autoproclaman «eticistas» para distinguirse de los filósofos que trabajan sobre cuestiones morales,[5] esta nueva disciplina, que apenas nos atrevemos a calificar de «ética», aspira a ser una especie de casuística racional eximida de toda reflexión filosófica sobre, por ejemplo, la definición del bien o el uso de los términos morales. Aunque esta actividad ya no tiene, por así decirlo, nada que ver con la filosofía moral, una versión tan degradada de la intervención filosófica obliga a precisar lo que distingue a la reflexión de los filósofos y lo que puede legitimar su intervención en cuestiones concretas. Es una cuestión muy espinosa, ya que la participación de los filósofos en esta clase de debates morales ha provocado airadas críticas y un verdadero «debate de expertos»: ¿no son los problemas éticos asunto de todos? ¿Y no suelen limitarse, los filósofos que las tratan, a aplicar teorías?[6]

5. El ejemplo más significativo es la recopilación de Albert Jonsen, Mark Stiegler y William Winslade: *Clinical Ethics*, Nueva York, MacMillan Publishing Company, 1982.

6. Véase Stephen Toulmin, «How Medecine Saved the Life of Ethics», *Perspectives in Biology and Medecine*, vol. 25, nº 4, 1982, págs. 736-750.

Es difícil negar que los pensadores estén bien preparados para tratar las cuestiones de la ética, ya que están acostumbrados al pensamiento argumentativo, trabajan sobre las formas de consenso e investigan la normatividad. Es muy poco convincente, en cambio, que la eficacia que a veces se atribuye a su participación en la discusión de tal o cual caso concreto dependa de la teoría de que disponen y habrían aplicado con éxito. Hay que señalar, por lo demás, que muy pocos filósofos han logrado justificar su interés por las cuestiones concretas de la ética aplicando una teoría moral capaz de resolverlas. Además, no está claro que aplicando una teoría moral a un caso concreto, aunque sea con éxito, pueda servir para demostrar su veracidad o, al menos, la falsedad de las demás teorías.

Algunas teorías morales parecen oponerse de forma irreductible; es el caso, por ejemplo, del consecuencialismo o del deontologismo. Así pues, cabría pensar que si se recurre a esas teorías para resolver problemas concretos, su respectivo valor puede evaluarse fácilmente en función del valor de las soluciones opuestas que proponen. Pero cuando se trata de inspirar decisiones, las teorías contrapuestas a menudo desembocan en una misma línea de conducta gracias al procedimiento reflexivo que les es común y a pesar de defender doctrinas diferentes. En efecto, es preciso distinguir entre el sistema ético (que define la noción de bien) y el procedimiento de decisión racional (o la deliberación que justifica el acto) de cada teoría moral.

Por otra parte, no todas las teorías morales son igualmente aptas para tratar casos de ética concreta o

para justificar decisiones. Una teoría moral que prima los principios de coherencia, que consiste en la explicitación del lenguaje moral o que ofrece reglas de razonamiento, estará ciertamente mejor preparada para tratar casos particulares difíciles. Una teoría moral (como el utilitarismo o el consecuencialismo) interesada en definir el valor moral de un tipo de acción en función de las consecuencias de la acción tendrá, por regla general, mejores armas para emprender el análisis de un caso concreto. Es muy posible, en cambio, que una teoría intuicionista, en el sentido trivial de la palabra, centrada en las intuiciones morales y el consenso, se quede corta en casos como la eutanasia, el aborto o la experimentación médica sobre el feto, en los que la convicción moral es de naturaleza problemática y hay poco consenso. Ciertas teorías tienen representantes muy activos en los ámbitos de la ética aplicada; es el caso de las teorías relacionadas con la preferencia racional, las teorías deontológicas, las teorías de la autonomía. Diversas teorías morales pueden resultar compatibles en determinados temas y uno se sorprende al comprobar que, a pesar de las divergencias iniciales, es posible alcanzar determinados consensos cuando la discusión entra en el terreno de los casos concretos.[7] De modo que la confirmación de su teoría no es probablemente la primera ventaja que un filósofo puede esperar de su intervención en cuestiones con-

7. Anne Fagot-Largeault, «Normativité biologique et normativité sociale», en *Fondements naturels de l'éthique*, París, Odile Jacob, 1993, págs. 191-226.

cretas de ética. Su ambición debería consistir, más bien, en alcanzar un acuerdo basado en consideraciones racionales y principios de acción reconocidos de forma más o menos unánime.

Cuando se adentra en este tipo de cuestiones éticas, la filosofía moral debería intervenir de manera reguladora, de tal forma que sus principios puedan reformularse y reorientarse, previo estudio de los casos y análisis de las convicciones. El método conocido como «de equilibrio reflexivo» (*reflexive equilibrium*),[8] que permite que la teoría y las convicciones se modifiquen recíprocamente, podría ser un buen modelo para pensar en esta clase de reflexión ética. Ya no se consideraría como «aplicación» de una teoría, sino más bien como una información recíproca de la reflexión filosófica y las descripciones y evaluaciones de los casos concretos. En esta perspectiva, habría que exigir a las teorías morales un grado de complejidad interna que permita reformular y reorientar su sistema de principios fundamentales a través del estudio de los casos y las convicciones.

Pero la inevitable modestia de las teorías morales, cuando se las enfrenta a situaciones concretas, no bas-

8. Método que expone John Rawls en su *A Theory of Justice* (1971) (*Théorie de la justice,* París, Le Seuil, 1987, págs. 47-48 [trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1977]). Véase el alegato de Richard Hare a favor de la aptitud de la teoría utilitarista para tratar casos concretos, «Why do applied ethics?», en Joseph Demarco y Richard M. Fox, *New Directions in Ethics: The Challenge of Applied Ethics*, Nueva York y Londres, Routledge & Keegan, 1986, págs. 225-237.

ta, en ningún caso, para justificar la existencia de una especialidad ética emancipada de estas teorías y ajena a cualquier consideración filosófica. Una de las tareas que los filósofos deberán emprender en los próximos años es definir las formas de inteligibilidad y comprensión necesarias para iluminar cuestiones difíciles sin que la complejidad del asunto los lleve a renunciar a ver en ellas una responsabilidad filosófica y sin permitir, tampoco, que se recurra a la filosofía por mera conveniencia. Parafraseando un famoso dicho sobre la forma en que los políticos usan las estadísticas, podríamos decir que sería nefasto que en los debates sobre cuestiones de ética concreta se utilizara a los filósofos como un borracho utiliza una farola: no para ver mejor, sino simplemente para apoyarse.

Capítulo 1

LAS GRANDES CONCEPCIONES DE LA FILOSOFÍA MORAL

I. Teorías del bien y de la perfección

La noción de bien es la noción central de la filosofía moral desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII. En efecto, el concepto de bien ha ido tradicionalmente unido a los conceptos de felicidad, de un buen estado de cosas que se ha de conseguir por todos los medios, de buenas consecuencias que hay que impulsar o de buena vida. Tras la diversidad de expresiones de la teoría del bien, podemos reconocer un elemento común. En cada caso, el bien es objeto de un movimiento, una orientación, una intención. Los recursos psicológicos que permiten esa orientación hacia el bien son esenciales en el hombre. Corresponden a la categoría íntegra de los estados mentales que se conocen con el nombre de deseos, voliciones, emociones.

Una filosofía moral organizada en torno a la noción del bien está, pues, enraizada en la psicología y la acción. La cuestión de la moralidad no llegaría a plantearse de no haber un ser humano que conoce, desea

y tiene afectos. En la medida en que la reflexión moral, entendida como filosofía práctica, trata esencialmente de la acción humana, la noción de bien debería considerarse el concepto clave de la filosofía moral. Mantiene el vínculo entre la motivación y la moralidad y hace posible que nos representemos esta última como una forma de lo deseable. También incorpora numerosos aspectos de la vida humana al ámbito de competencia de la moralidad y legitima la pregunta ¿cómo debo vivir? De ahí la importancia de la noción de bien en filosofía moral, pese a que muchas corrientes filosóficas actuales abogan por sustituir la noción de bien como primera noción de la filosofía moral por los conceptos de deber (la tradición kantiana) o de lo justo (las tradiciones contractualistas).

Los pensadores de la Antigüedad, y muy especialmente Platón, ejercieron una inmensa influencia en la definición filosófica del bien. Hay varias maneras de concebir semejante bien. Como una realidad trascendente, como un orden, como un conjunto de bienes humanos objetivos y como una perfección.

Sabemos el papel fundamental que Platón reserva al bien. El pensamiento platónico puede interpretarse como una teoría del bien definido como realidad trascendente y absolutamente inteligible, o como una teoría del bien entendido como un orden. La primera concepción es la más común. Considerar la segunda es, en cambio, menos común. Hay argumentos de peso para pensar que el bien platónico es algo más que una sustancia. Platón insiste mucho en que el bien está «más allá de la sustancia». La lectura conjunta de los textos

de la *República* y del *Filebo* da una idea más precisa del alcance de esta definición.

Platón concibe el bien a la vez como un principio impersonal prescriptivo y como un principio de orden incorporal. Explica que cuando las almas se reencarnan tienen que elegir una vida y que cada vida, ya sea de héroe o de campesino, es una totalidad de acontecimientos, esperanzas, esperas, razones relacionadas con bienes. Platón recalca que quien elige tal o cual vida debe después apropiársela, convertirla en su propia vida. Pero a la hora de elegir, cada una de esas vidas encarna un tipo de bienes y razones. Cada una, precisa Platón, presenta un principio formal del bien, un orden incorporal. Quien elija una determinada vida elegirá, con todo, una vida con una noción de bien tan real como la de la vida distinta elegida por otro. Después, cada persona debe llevar a cabo el trabajo de la existencia que le ha tocado: apropiarse esa vida y hacerla inteligible a sus propios ojos.[1]

La posibilidad de una concepción del bien como orden también parece contraria a la definición del bien como realidad sustancial identificable, definida de una vez por todas y adscrita a una suerte de esencialismo. Contradice la idea que comparten Hobbes y los defensores de la elección racional, y también John Rawls, de que la definición del bien no posee ninguna característica intrínseca: el bien sólo puede ser cuestión de preferencias.

1. Monique Canto-Sperber, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, París, PUF, 2001 (trad. cast.: *La inquietud moral y la vida humana*, Barcelona, Paidós, 2002).

La idea de que existe un bien objetivo, ya sea realidad u orden, explica que exista en el hombre una marcada aspiración a la racionalidad y a la objetividad en materia de valores. Corresponde a la intuición de que se puede juzgar el bien desde criterios relativamente estables, adoptando un punto de vista de tercera persona o impersonal. Consiste en la necesidad de definir las restricciones de orden y coherencia a las que está sujeto el conjunto de los bienes humanos. Esta concepción está estrechamente ligada a la idea de que hay bienes humanos objetivos.

La idea de bienes objetivos es necesaria para dar un referente concreto al sentimiento de beatitud. La felicidad es una realidad objetiva sólo si se remite a bienes; estos bienes deben remitir, a su vez, a estados de cosas que sea posible describir con proposiciones verificables. Esto es lo que explica el sentimiento de satisfacción ligado a un bien cuya realización no acarrea necesariamente la propia felicidad sino más bien la felicidad de otro, por ejemplo, un ser amado. Del mismo modo, cuando deseamos la felicidad de nuestros seres queridos, no deseamos simplemente que se sientan satisfechos, sino sobre todo que esta satisfacción tenga que ver con actividades o posesiones que consideramos objetivamente buenas.

Los bienes humanos, referentes objetivos de la felicidad, no son simples bienes materiales; forman parte de ellos los talentos, las relaciones intersubjetivas, la calidad de la relación con el otro, la autoestima y los bienes más propios de la persona, como su capacidad de reflexión, el sentido estético, la riqueza de sentimien-

tos, los recursos psicológicos, la bondad del carácter, etc. Estas cosas son buenas en sí mismas, aptas para ser deseadas, buscadas como fines. Un modo de vida, una actividad o un bien son objetivamente buenos si no somos capaces de dejar de desearlos, si no podemos ser felices sin ellos. Lo que confiere a estos bienes su carácter objetivo es el carácter universal y justificado del deseo que suscitan. Corresponden a objetos de deseos que han pasado a ser genéricos y universales, puesto que el hecho de ser deseado universalmente se convierte en una característica interna de estos bienes. En este sentido, no dependen, en rigor, de los deseos y actitudes del sujeto.

La falta de inmoralidad es uno de los bienes humanos con definición objetiva. No es concebible que un individuo que sea feliz haciendo el mal acceda al menor bien objetivo. Como prueba de ello está el hecho de que probablemente no consideraríamos verdaderamente feliz a un hombre que, tras cometer una mala acción (eliminar a un competidor molesto, traicionar a sus compañeros), la lamentase y decidiese ingerir una pastilla para olvidar su culpabilidad y ser feliz.

Otra concepción, mucho más fuerte, de la objetividad de los bienes es esencial. Los bienes son realidades que es justo querer y que realmente hacen feliz. No todo el mundo los quiere, pero son dignos de ser queridos. Son valores intrínsecos. La buena voluntad, como la define Kant en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón pura*, es por excelencia un bien de este tipo.

En la concepción kantiana, el concepto de bien no viene, en sentido estricto, en primer lugar. Tan sólo la calificación absoluta de la voluntad como buena voluntad trae consigo el reconocimiento de un carácter absoluto del bien. La buena voluntad permite entrar en la conciencia del deber, entendida como experiencia del hecho de que el poder práctico de la razón se ejerce en el hombre como un mandamiento. Esta experiencia del deber no es una prolongación de las inclinaciones, el deseo o el interés; no proviene de ninguna vivencia anterior de origen social, religioso o psicológico. La máxima de la acción es una máxima subjetiva de la voluntad que puede formularse como imperativo de la acción. Kant descarta las justificaciones del deber que convierten el respeto del deber en una acción útil o deseable, en algo que permite alcanzar la felicidad.

En la *Doctrina de la virtud*, Kant vuelve a introducir los conceptos de fines y de soberano bien. El soberano bien es un fin y hacia él tiende la buena voluntad. La unión de las dos principales finalidades humanas, que el hombre puede conocer como la coincidencia de la virtud y la felicidad es una finalidad moral. La existencia humana tiene una dimensión metafísica. La felicidad se convierte en efecto del mérito. Esto supone una transformación radical respecto a la vida sensible. Hay que llegar a ser, dice Kant, «digno de la felicidad». Querer el soberano bien como un fin es querer la buena voluntad. La existencia humana adquiere de esta forma una finalidad moral.

También cabe definir el bien como perfección. Entendemos por teorías de la perfección aquellas concep-

ciones morales fundadas en una teoría objetiva del bien humano que recomienda las acciones que permiten realizar este bien. La marca específica del perfeccionismo es que este bien no viene definido de manera subjetiva (como el placer, las preferencias o la felicidad, en el sentido moderno del término), sino que representa una realidad objetiva (un valor moral intrínseco, el desarrollo individual, la felicidad basada en estados y actividades). Además, este bien objetivo puede ser descrito detalladamente, según gran cantidad de perfecciones y excelencias (por ejemplo: el saber, la amistad, el éxito, la riqueza de las relaciones intersubjetivas) tanto prácticas como teóricas, que constituyen bienes con independencia del placer que procuran y hacen la vida humana objetivamente más feliz. Se considera que este bien humano objetivo es el fundamento de la felicidad, pero de una felicidad cuyo rasgo principal no es la satisfacción o la alegría. En Marx, el bien humano por excelencia, sin el cual no podríamos hablar de vida humana realmente realizada, es el trabajo productivo y la cooperación social. Para Nietzche, es creatividad y ejercicio de la voluntad de poder y desemboca en una especie de felicidad aristocrática.

Los pensadores interesados en definir el bien como perfección suelen relacionar ese bien con la realización de una naturaleza humana. Pero no hay que creer que toda concepción de la felicidad objetiva sea prisionera de una concepción de la naturaleza humana, por lo demás bastante difícil de pensar. Por otro lado, aunque la moral perfeccionista está centrada en el agente y en la felicidad que puede conseguir en su

búsqueda del bien humano, admite a veces que el ejercicio de las virtudes altruistas, como la justicia y la beneficencia, puedan coincidir con el bien del agente. El perfeccionismo no se reduce a una estructura altruista y universalista, pero tampoco a una moralidad egoísta. Es difícil disociar el perfeccionismo de una concepción no igualitaria de la felicidad, ya que implica un concepción del mérito y depende de la idea de que hay diferencias de valor entre las perfecciones.

Los filósofos del siglo XVII intentaron, siguiendo los pasos de Descartes, definir el bien humano de acuerdo con la perfección ontológica del individuo. Una de las formulaciones más explícitas de este perfeccionismo moral clásico se encuentra en una *Carta a Elisabeth*, de Descartes, quien destaca que «todas las acciones de nuestra alma que nos proporcionan alguna perfección son virtuosas y todo nuestro contentamiento no consiste más que en el testimonio interior que tenemos de tener alguna perfección».[2] Pero es en las obras de Spinoza y Leibniz donde encontramos las elaboraciones filosóficas más completas de la concepción del bien como perfección.

En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza dice haber investigado «si existía algo que fuese un bien verdadero, capaz de comunicarse, y que fuese el único que —desechados todos los demás— actuase sobre el ánimo; más aún: si existía algo con cuyo descubrimiento y adquisición yo gozara eternamente de continua y suprema alegría». En la medida

2. Descartes, *Carta a Elisabeth*, 1 de septiembre de 1645.

en que cualquier hombre, por su *conatus* o esfuerzo, puede perseverar en su ser y actualizarlo al máximo, este bien representa el mayor desarrollo o la plena actualización de su potencia de ser. Pero desarrollar la potencia de ser es desarrollar la propia perfección, esta «naturaleza superior», cuyo goce es felicidad,[3] ya que la alegría es el «paso de una perfección menor a otra perfección mayor» y fuente de amor. Spinoza define el estado de ánimo más elevado al que puedan acceder los hombres como *acquiescentia*, es decir, un estado de ánimo en el que, sea cual sea su lote de desgracia relativa, los hombres aceptan a Dios como absolutamente bueno.

En Leibniz encontramos asociadas la defensa de la concepción de la felicidad como placer y una concepción perfeccionista del bien a la que se refiere el placer. Pero el placer (*voluptas*) que constituye la fuente de la felicidad no deja de ser un «sentimiento de perfección» o de creciente perfección. Leibniz convierte la gradación de placer, alegría y felicidad en la base del cálculo moral y la elección de lo mejor. Asocia la percepción de los placeres, la presencia de los pequeños placeres y pequeños dolores imperceptibles, que crean una suerte de inquietud inherente al placer, «y lejos de que esta inquietud deba ser contemplada como algo incompatible con la felicidad, pienso que la inquietud es esencial para la felicidad de las personas, la cual nunca consiste en una posesión perfecta, que

3. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, 5, 13; *Ética*, IV, prefacio.

las volvería insensibles e incluso estúpidas, sino en un progreso continuo e ininterrumpido hacia mayores bienes».[4] Esta concepción entra en el esquema general de la definición de bien como perfección.

II. Teorías de la felicidad

La búsqueda de la felicidad es un resorte evidente de la acción humana. La felicidad desempeña, por esa razón, un papel esencial en la filosofía de la acción: en la mayoría de los casos es superfluo intentar averiguar el porqué de esta razón de la acción. Pero la pregunta decisiva es si el hecho de ser el fin último de todas las acciones humanas confiere algún valor moral a la felicidad. Algunos filósofos han respondido afirmativamente a esta pregunta: la felicidad que busca cada individuo es la única fuente de moralidad. Otros han respondido todo lo contrario: hay que obedecer las exigencias de la moral con independencia de las consecuencias que eso tenga para nuestra felicidad. Esta disyuntiva inaugura dos grandes orientaciones bien definidas en la historia de la filosofía.

Según la primera orientación, la búsqueda de la felicidad define el marco de toda moralidad. Esta perspectiva se diferencia claramente del eudemonismo por cuanto concibe la felicidad no como una dimensión intrínseca de la acción moral, sino como un

4. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, libro III, capítulo 21, 36.

medio de determinar la moralidad de las acciones. Ya en la Antigüedad, y sobre todo a partir del siglo XVII, en Hobbes, y un siglo más tarde, en Hume, y de manera aún más clara entre los utilitaristas, encontramos la idea de que la capacidad de una acción o un estado de cosas de producir felicidad podría servir como criterio para definir su moralidad. La manera de definir esta felicidad varía mucho de un autor a otro. La concepción que comparten suscita, sin embargo, una serie de objeciones procedentes de la moral común. La más contundente consiste en preguntarse: ¿cómo es posible que haya individuos que renuncian a acciones que les auguran la mayor de las felicidades por considerarlas inmorales si la felicidad es la fuente de la moralidad de las acciones? ¿De dónde procede el criterio, independiente de la felicidad que procuran, con el que tales acciones se juzgan inmorales?

La segunda orientación destaca, en cambio, la distinción, cuando no la divergencia, entre aspiración a la virtud y búsqueda de la felicidad. Desde la Antigüedad, esta oposición es un lugar común de la literatura proverbial. Ante el cruce de caminos, Heracles duda entre la virtud, austera y sin felicidad, y el vicio, adornado con todos los atractivos de la vida feliz. Bien es cierto que la certeza de la incompatibilidad entre la moralidad y la felicidad puede asimismo llevar al inmoralismo: se opta por la felicidad sin preocuparse por la virtud y, si es necesario, no se duda en actuar mal. Pero la misma certeza también puede conducir a la más rigurosa de las moralidades. Y es que es el fundamento de la tesis que declara que, por muy impor-

tante que sea la felicidad en la vida humana, la virtud o la realización de la moralidad supone algún tipo de renuncia a la felicidad o a ciertas formas de felicidad. La filosofía kantiana ha hecho la interpretación más profunda de esta divergencia entre los fines humanos, tendentes unos a la felicidad y otros a la moralidad. Pero también esta concepción ha suscitado muchas objeciones. Si la felicidad es distinta de la moralidad y si la búsqueda de la felicidad no deja de ser la principal fuente de motivación para actuar, ¿cómo dar cuenta del deseo de actuar moralmente, cómo explicar que personas razonables y racionales quieran comportarse moralmente sabiendo que eso destruirá su felicidad?

Quizá convenga empezar preguntando qué significa «ser feliz». La felicidad es un bien propiamente humano, que sólo es concebible en función de recursos propiamente humanos y que sólo tiene sentido a escala de la vida humana. Pero si la vida humana es el marco de referencia de la felicidad, ¿hasta qué punto es ésta una cualidad que hay que extender a la vida en su conjunto? ¿Se necesita, para ser feliz, serlo a lo largo de toda la vida, una parte de la vida o sólo durante un instante?

El rasgo más característico de la felicidad es el sentimiento de satisfacción ante la vida entera y el deseo de que esta vida prosiga del mismo modo. Este sentimiento de satisfacción debe remitirse a los deseos y proyectos que la persona abriga. Pero es preciso asimismo que sus deseos más intensos queden satisfechos en gran parte y que resulten compatibles entre sí.

La persona puede ciertamente alimentar deseos contradictorios —por ejemplo, grandes ambiciones profesionales y la nostalgia de una vida familiar rica—, pero en este caso la frustración del deseo doblegado no debe ocasionar un sentimiento de amargura que arruine toda felicidad.

Tiene cierto sentido, por supuesto, decir que un instante de felicidad suprema, como afirmaban los estoicos, o incluso el recuerdo de la felicidad experimentada en un momento determinado de la vida, bastan para convertirla en una vida enteramente feliz, pero el carácter paradójico de estas afirmaciones revela que desde la perspectiva de la comprensión común de la felicidad se requiere una mínima estabilidad. Y es difícil admitir que baste un instante o un momento de felicidad para que una vida pueda considerarse feliz, ya que nunca puede considerarse que la felicidad sea una cualidad definitivamente adquirida. La felicidad está siempre sujeta a cierta precariedad, alteración o evolución. ¿En qué momento de una vida humana podemos afirmar que ha sido feliz? ¿Hay que esperar a que esa vida concluya, a que se disipe cualquier posibilidad de desgracia? Aristóteles sugiere que sólo una vez terminada una vida se puede decir —un tercero puede decir— que ha sido una vida feliz.

Tratándose de la felicidad, no se puede desvincular la satisfacción del sentir. No se puede ser feliz si uno no se siente feliz. No habría felicidad de no haber capacidad de sentir alegría, satisfacción o felicidad. No puede decirse de una persona muy proclive a la

depresión o la ansiedad, poseída por sentimientos negativos (celos, frustración, envidia...) o intensamente atormentada por decisiones o acontecimientos del pasado, que sea feliz. En último término, alguien puede sentirse feliz sin dejar de sentirse apenada, pero el requisito esencial sigue siendo esta capacidad de sentir. Es cierto que el sentimiento de insatisfacción puede ser de calidad, cantidad o duración variables y que se puede ser más o menos feliz, pero la presencia de esta cualidad específica del sentir dificulta el proyecto de cuantificar o comparar las felicidades. Esta cuestión es de gran importancia en las versiones clásicas y contemporáneas del utilitarismo y de la teoría de la decisión.

No es posible disociar el sentimiento de satisfacción de la evaluación de aquello que le sirve como referente. Esta observación no obliga a abandonar la dimensión esencialmente subjetiva de la felicidad que hemos venido considerando hasta este punto, ya que no cualquier sentimiento puede hacer feliz. Si la satisfacción se refiere a un tipo de manía (cuya satisfacción no procura la felicidad, sino que alimenta la insatisfacción), a un objeto irrisorio o desconocido, o a una cosa querida de tal manera que el deseo desaparece en cuanto se posee, es dudoso que sea un ingrediente de la felicidad. Además, la satisfacción que producen las secuencias, acontecimientos, obstáculos superados, experiencias vividas y decisiones de la propia vida no se debe simplemente al hecho de que lo vivido sea satisfactorio; también implica un factor de reflexión consciente y de apreciación de la vida en tanto que conjunto coherente. Ésta es la forma más rica de la felicidad, mientras que la más po-

bre está hecha de la satisfacción de los deseos más inmediatos. Retomando la distinción de Harry Frankfurt, más allá de los deseos y satisfacciones primarios hay que formular la hipótesis de los deseos y necesidades de orden superior, los deseos que deseamos tener.[5]

El dominio sobre nuestra propia vida se mide en función de la determinación que ejercen los deseos más elevados, los deseos más aptos para discernir entre todos los deseos y poner de manifiesto, por medio de juicios y acciones, los proyectos fundamentales de la persona. La idea subyacente es que cuanto más ricas sean nuestras deliberaciones, más fácilmente podrán procurarnos felicidad; difícilmente admitiremos que una vida llevada de forma azarosa pueda ser una vida feliz. La riqueza de las deliberaciones es tanto más necesaria por cuanto la satisfacción de nuestros deseos debe darse en situaciones relativamente poco frecuentes, persistir a pesar de conflictos entre nuestros deseos de corto y largo plazo, y sobrevivir a ciertos deseos y necesidades que pueden resultar perfectamente autodestructivos.

Estas observaciones sugieren que el sentimiento de satisfacción debe relacionarse con realidades que la persona pueda considerar humanamente deseables. En este sentido, la felicidad no consiste meramente en «ser feliz», sino también en «estar feliz por», donde la

5. Harry Frankfurt, «La liberté de la volonté et la notion de personne» (1971), en Marc Neuberg (comp.), *Théorie de l'action. Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action*, Bruselas-Lieja, Mardaga, 1991, págs. 253-269.

referencia de la expresión (a aquellas cosas que pueden hacer feliz) es clave para comprender la realidad de esta felicidad. De acuerdo con esta concepción, decir que las personas se sienten y se consideran felices no es suficiente para decir legítimamente que son felices. Es una condición necesaria pero no suficiente para decir que son felices, porque ese juicio puede ser falso o estar basado en una falsa creencia o falsa información. Pero no siempre se acepta la tesis de que la felicidad puede reducirse a la satisfacción. A menudo se le opone una definición de felicidad basada en la calidad del placer o en el conjunto las satisfacciones experimentadas.

Es muy importante hacer hincapié en este aspecto objetivista de la felicidad. En primer lugar, porque permite distinguir entre el punto de vista de la persona que experimenta la felicidad y el punto de vista de un observador distanciado. Es probable que un observador no juzgara feliz a un individuo de pocas luces o lobotomizado que (desde un punto de vista subjetivo) fuera sumamente feliz contando briznas de hierba. Porque esa actividad no figura entre las cosas consideradas unánimanente buenas, causas objetivas de satisfacción, que se extienden a la vida en su conjunto y realizan las potencialidades humanas. Por el contrario, cabe imaginar el caso de un individuo al que una tercera persona considerase feliz en virtud de todas las cosas objetivamente buenas de las que goza y que, sin embargo, él no se considerase feliz.

Los filósofos de la Antigüedad vincularon de forma esencial la búsqueda de la felicidad y la moralidad. De

ahí, el nombre de eudemonismo (del griego *eudaimonía*, felicidad o prosperidad) con el que se conoce su filosofía. A pesar de las frecuentes y enérgicas objeciones, los filósofos antiguos defendieron la tesis central del eudemonismo, según la cual el hombre virtuoso accede a la verdadera fuente de la felicidad humana. Polo y Calicles, interlocutores de Sócrates en el *Gorgias* de Platón, son los defensores más fervientes de un nihilismo moral basado en la constatación de que en todas partes los tiranos y los malvados son los hombres más felices. En cambio, el caso del hombre justo que al negarse a cometer la menor acción culpable debe soportar que se destruya su reputación, se confisquen sus bienes y se extermine a su familia muestra a las claras que es muy improbable que la vida virtuosa sea también una vida feliz. Se puede apreciar hasta qué punto la tesis eudemonista es una tesis filosófica, que a menudo va a contracorriente de la intuición y que no espera ser verificada ni refutada por la experiencia común.

Los hombres persiguen un fin último que se representan al mismo tiempo que lo desean y cuya posesión permite la realización objetivamente perfecta de la naturaleza humana. Así definieron todas las éticas antiguas la búsqueda del soberano bien, a la vez el bien humano, la felicidad y el bien moral. Esta búsqueda tiene varios rasgos característicos. En primer lugar, el soberano bien en cuestión debe afectar a la vida humana en su totalidad. No consiste en acontecimientos, episodios o sensaciones, sino que debe poder pensarse como un aspecto de la actividad que es la vida misma. El segundo rasgo es que esta búsqueda

se relaciona con una disposición natural del hombre. Es la tendencia natural que «recomienda», por citar la bonita expresión estoica, la moralidad al hombre. Platón es acaso el único filósofo griego que destaca, en algunos textos, la especificidad de las razones morales frente a las razones naturales. El tercer rasgo asimila esta disposición natural a la racionalidad, cuyo mejor ejercicio es la deliberación sobre la finalidad que representa la felicidad y los medios adecuados para realizarla. Pero el soberano bien es sobre todo el lugar en que se realiza lo más excelente de la naturaleza del hombre, que el hombre no puede dejar de desear realizar porque dispone de los recursos intelectuales y la motivación necesarios. El eudemonismo antiguo, que identifica vida feliz y vida moral, tiene dos tesis características: la virtud realiza la función racional del hombre; la realización de esta función es la felicidad.

La felicidad se presenta como una realidad a la vez divina y accesible para la mayoría de los hombres. No puede deberse al azar; exige, al contrario, un esfuerzo considerable; sólo los seres que presentan cierto valor moral y ejercen su razón pueden llamarse felices en este sentido, pero no los animales ni los niños pequeños. El objetivo de este esfuerzo no es convertir la felicidad en una posesión inquebrantable, como pensarán los estoicos. Desgracias tan grandes como la de Príamo, le ocurran a uno o a los seres queridos, pueden arruinar la felicidad. Pero son casos extremos y no cabe hacer depender la felicidad de los favores o vicisitudes de la fortuna. Pues la felicidad consiste en una

actividad conforme a la virtud y es, por tanto, una disposición estable y perfecta; es, por lo demás, el mejor recurso para sacar provecho de la adversidad. Los seres que, como los esclavos, no pueden permitirse el ejercicio de esta actividad están privados de felicidad.

La concepción aristotélica de la felicidad se inspira en temas socráticos y platónicos, que al mismo tiempo desplaza y critica. Para Sócrates, la búsqueda de la felicidad es el fin último que permite explicar nuestras acciones y nuestros deseos. Concibe la felicidad como buena práctica (*eupragía*), comparable a la acción técnica que no puede dejar de funcionar cuando la orienta el saber. Pero es también la expresión inmediata del orden del alma. La presencia en el alma del bien que le es propio, la justicia, u orden del alma, es la causa inmediata de su felicidad. La naturaleza objetiva de esta felicidad, que nada tiene que ver con la satisfacción subjetiva o la alegría, explica que la ética socrática considere a la virtud como la condición necesaria y suficiente de la felicidad.

En el pensamiento platónico, la definición socrática de la felicidad, vinculada a la justificación de las acciones y a las mejores razones para actuar, queda asociada a una reflexión epistemológica y ontológica. La virtud es una modalidad del saber, pero sólo se llega a ella tras un largo esfuerzo de rememoración durante el cual el alma capta las realidades inteligibles y recupera, de este modo, la naturaleza que le es propia. Platón muestra en la *República* cómo este esfuerzo conduce al alma del filósofo a la contemplación de la forma del bien, que intenta reproducir en la *polis* y,

sobre todo, imprimir en su alma para hallar en ella la única fuente de su felicidad.

La ética estoica, fiel en este punto al socratismo, convierte la excelencia propiamente moral, la virtud racional, en condición necesaria y suficiente de la felicidad. La finalidad del hombre es, según los estoicos, «vivir de acuerdo» con la razón y la constitución racional del universo. La virtud racional es el único bien verdadero, por lo que siempre y necesariamente es el bien de quien la practica. No se necesita, pues, de ningún otro bien; se puede ser feliz sólo con la virtud, profesando una perfecta indiferencia por lo que no sea ni virtud ni vicio. Algunos bienes pueden suscitar un impulso natural y guiar a la acción, pero no dejan de ser moralmente indiferentes en la medida en que no contribuyen ni a la felicidad ni a la desgracia del hombre. De hecho, la *eudaimonía* buscada depende tanto del hecho de poseer la virtud como de la manera de la que se ejerza la propia actividad del agente; la virtud, que es una forma de ser, puede ejercerse incluso con el objetivo de conseguir bienes no morales, aquellas realidades de las que Epicteto decía que pueden depender o no depender de nosotros. Pero ninguna pérdida, ninguna vicisitud puede cancelar la virtud, que es una disposición interna. Toda la filosofía griega concibe la felicidad en términos de autonomía racional, independiente tanto de las vicisitudes externas como de los deseos y la búsqueda de placeres.

Esta concepción antigua de la felicidad, en la que la relación con la virtud desempeña un papel absolutamente determinante, requiere ciertas aclaraciones. En

primer lugar, que la virtud sea condición de la felicidad no significa en absoluto que la virtud quede instrumentalizada. Virtud y felicidad son los componentes de una misma realidad. La felicidad puede no sumarse a la virtud. Ni tan siquiera en el epicureísmo, donde la virtud es un medio del placer y la felicidad el único fin elegido por sí mismo, puede decirse que haya instrumentalización de la virtud.

Hay que destacar el nexo entre la definición de la felicidad y la elección de la vida feliz. ¿Qué clase de existencia elegir? ¿Una vida orientada hacia el verdadero bien o una vida dedicada al culto de los falsos bienes y los honores de la masa? ¿Una vida de placeres o una vida filosófica? Éste es uno de los lugares comunes éticos más debatidos de la Antigüedad.

Hay una tercera observación sobre la imposibilidad de definir la *eudaimonía* de manera estrictamente individual. La autosuficiencia de la felicidad no designa en absoluto un mero estado del individuo, sino que afecta asimismo, en palabras de Aristóteles, «a sus padres, a sus hijos, a su mujer, a sus amigos y a sus conciudadanos en general, puesto que el hombre es, por naturaleza, un ser político». Esta idea de que la felicidad del hombre sólo puede ser real si viene acompañada de la felicidad de sus seres más queridos se precisa en el análisis aristotélico de la amistad como amor por el bien de los demás. Epicuro también concebirá el amor en términos de felicidad entre amigos. Platón comparte con Aristóteles la idea de que existen bienes morales inalcanzables para el individuo con independencia de la comunidad política.

La última observación atañe a la articulación de los bienes humanos y el bien moral. Todos los filósofos antiguos se esfuerzan por no perder de vista las tendencias naturales de los hombres. Los epicúreos rescatan la búsqueda del placer; los estoicos, el instinto de conservación y de autodesarrollo, e incluso Platón, que en el *Fedón* aconsejaba romper con los placeres, reconoce también el papel que les corresponde en la búsqueda de la virtud. Para todos estos filósofos es esencial definir la *eudaimonía* como prolongación de las tendencias naturales del hombre, así tenga como condición necesaria y suficiente a la virtud racional del hombre.

El pensamiento eudemonista es propio de la Antigüedad, pero la obra moral de Tomás de Aquino, muy influida por Aristóteles, ofrece una nueva versión. Lo que persigue cualquier acción humana es el fin, el bien humano. Tomás de Aquino distingue la *ratio finis ultimi*, o noción formal del fin último, que consiste en la satisfacción global de todos los deseos del hombre, en su bien completo y perfecto, y los fines, entendidos como aquellas cosas necesarias para satisfacer este fin último, es decir, el fin último material. El hombre moralmente bueno ejerce su actividad racional, la más propiamente humana, de acuerdo con una pluralidad de fines. Esto explica que la perfección de la actividad humana se realice con arreglo a una pluralidad ordenada de virtudes. El bien humano global contiene el fin de todas las virtudes, pero ninguna basta para la completa realización humana en la contemplación, que es la perfección de la actividad más alta de la razón humana. De modo que

la felicidad alcanzada en esta vida es una felicidad imperfecta; la felicidad perfecta es la unión de beatitud con Dios en la vida futura.

III. Teorías del placer y de la utilidad

Jeremy Bentham (1748-1832), contemporáneo de Kant, buscaba un fundamento incuestionable para la ética y creyó que lo había encontrado en la ética hedonista de Epicuro.[6] Al igual que el hedonismo (del griego *hedoné*, que significa placer), la concepción utilitarista clásica parte del principio de que el placer es un *valor intrínseco positivo* y el dolor un *valor intrínseco negativo*.[7] Lo que no es fácil de determinar es el significado de valor «intrínseco» (o «absoluto», por oposición a «relativo»).[8] En epistemología moral, es decir, en lo tocante a la justificación de nuestros juicios morales o creencias morales, se supone que recurrir a un valor «intrínseco» debe servir para poner fin al proceso de justificación. Un valor «intrínseco» como el amor o el placer permite, en principio, justi-

6. Véase Catherine Audard (comp.), *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, vol. I: *Bentham et ses précurseurs*, París, PUF, 1999.

7. Resulta bastante curioso que la concepción de Bentham, basada en el placer, haya sido bautizada como «utilitarismo», porque lo útil no coincide necesariamente con lo placentero o agradable. Pero en este caso hay que entender «utilidad» de manera funcional. Es «útil» lo que sirve mejor o contribuye en mayor grado al placer individual o universal.

8. Gilbert Harman, «La valeur intrinsèque», *Revue de métaphysique et de morale*, nº 34, 1994, págs. 245-255.

ficar juicios o creencias sin necesidad de ser justificado como tal valor: no es pertinente preguntar *por qué* el placer o el amor son valores positivos.

Los defensores del utilitarismo clásico opinan que su doctrina está bien fundamentada por el hecho mismo de basarse en el placer, y que es realista. Está bien fundamentada en la medida en que sus normas se justifican sobre la base de un valor intrínseco (el placer, en este caso), por lo que no precisa ninguna justificación adicional. Es realista porque, a su modo de ver, el ser humano intenta siempre conseguir la mayor cantidad de placer y el menor de dolor o, más exactamente, elegir la acción que producirá el mayor excedente de placer sobre los dolores. Tal es, cuando menos, el punto de vista de sus defensores. Pero esta concepción es, en realidad, paradójica (otros dicen «contradictoria» o «autodestructiva»).

Para Bentham, el placer es «cualquier placer». Es independiente, en cierto sentido que habrá que precisar, de aquello que lo causa (la lectura de la poesía, una buena partida de cartas, un vaso de cerveza, etc.) y de quien lo siente: mi placer no cuenta más que el de otro y lo que importa, en último término, es la cantidad total de placer o, más exactamente, el excedente total de placer respecto al dolor. Razón por la cual el criterio último de evaluación de las acciones y de las instituciones que propone Bentham es el de la *mayor felicidad para el mayor número posible*, entendiendo felicidad en *sentido afectivo*: estado de *placer* o ausencia de dolor. Pero eso significa que el placer individual deja de ser el valor supremo: lo sustituye el placer de

todos. El paso del punto de vista egoísta del hedonismo individual al punto de vista altruista del hedonismo universal puede apreciarse moralmente. No obstante, tiene el inconveniente de despojar al utilitarismo de su realismo psicológico. Es difícil explicar por qué habría de trabajar el ser humano en pos del mayor placer de todos, e incluso en detrimento de su propio placer individual. Henry Sidgwick veía en esta tensión entre hedonismo individual y el hedonismo universal el principal escollo de la moral utilitarista.[9]

La otra objeción de peso que puede hacerse a la versión hedonista de la ética utilitarista es el «argumento de la impersonalidad». El interés del utilitarismo por los placeres y las penas introduce un elemento de impersonalidad, ya que da a entender que los placeres y las penas pueden pensarse *independientemente* de los individuos que experimentan o albergan estos sentimientos y que se los puede aglutinar: de ahí la idea de que un cálculo de los placeres y las penas no es, en principio, completamente absurdo, aunque plantee toda clase de problemas técnicos. En realidad, el utilitarista sólo dice que el cálculo empleado para determinar la felicidad del mayor número admite la posibilidad de compensaciones interindividuales. Lo que un individuo siente o deja de sentir puede *compensarse* con lo que sienta o deje de sentir otro; al igual que un individuo puede compensar una rebaja

9. Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (1907), 7ª ed., Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1981 (con prólogo de John Rawls), pág. 87.

de su sueldo con el primer premio de la lotería, por ejemplo.

Los críticos más severos del utilitarismo han argumentado que estos elementos de impersonalidad tienden a convertir el utilitarismo en una doctrina inaceptable que diluye la individualidad o la «integridad» del individuo en la «indiferenciación agregativa característica del utilitarismo».[10]

En muchas otras críticas a esta teoría moral subyace la idea de que el utilitarismo no respeta la «individualidad del individuo». Los utilitaristas afirmarían de hecho su compromiso con el principio de igualdad a la hora de considerar a los individuos, pero emplearían, de hecho, la siguiente fórmula: «Consideración del valor del individuo en la medida de su contribución a la maximización de la felicidad del mayor número». Presentada así, la versión utilitarista del principio parece efectivamente impersonal. Cabe añadir que, de este modo, también corre el riesgo de inspirar particular repugnancia y tiene pocas posibilidades de ser reconocida en tanto que principio moral, ya que contraviene nuestras intuiciones morales menos discutidas. El problema es que los partidarios del utilitarismo nunca han defendido explícitamente concepciones en las que se afirmara que puede ser justo o bueno sacrificar un individuo en aras de la mayor felicidad del mayor número, a pesar de que han utilizado toda suerte de ejemplos (destinados a poner a prueba nuestras intuiciones ordi-

10. Bernard Williams, «Personne, caractère et morale», en *La fortune morale*, París, PUF, 1997, págs. 227-251.

narias) que podían sugerirlo. Godwin, por ejemplo, examina el dilema del salvador que debe elegir entre Fénelon y su criado, y aporta razones para pensar que nuestras razones para salvar a Fénelon no deberían variar por el hecho de que el criado fuera «mi hermano, mi padre o un bienhechor».[11] Es posible, por cierto, analizar la solución que propone Godwin como síntoma de la disposición utilitarista a sacrificar a un individuo en aras del bienestar de la colectividad o a ignorar la importancia de los vínculos afectivos personales o las obligaciones particulares en la toma de decisiones moral. Pero es más juicioso entenderlo como el intento de proponer un criterio de decisión, por contestable que sea, para *salvar* a alguien en determinadas circunstancias, como en las que podría encontrarse un médico en un campo de batalla. Sea como fuere, son, por lo general, los propios detractores del utilitarismo quienes han dado los ejemplos más famosos de sacrificios de individuos en aras de la comunidad.[12]

Quizá sería mejor no colocar precipitadamente al utilitarismo en la categoría de las teorías impersonales. Para Derek Parfit, una teoría auténticamente impersonal supondría una concepción *reduccionista* de la persona. No convertiría al individuo en una especie de elemento metafísico último.[13] Pero la mayoría de

11. William Godwin, «De la justice politique» (1793), en C. Audard, *op. cit.*, 1999, pág. 174.

12. Robert Nozick, *Anarchie, état et utopie* (1974), París, PUF, 1988, pág. 48 (trad. cast.: *Anarquía, Estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988).

13. Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon, 1984.

las versiones del utilitarismo no son explícitamente reduccionistas. Su unidad básica sigue siendo el individuo y sus deseos, sus preferencias, sus intereses, a pesar de su tendencia a separar los placeres y las penas del individuo que las siente. Por eso Parfit parece recomendarles un esfuerzo para ser *aún más impersonales*, es decir, más reduccionistas, como si no lo fueran ya *demasiado*. Este programa tiene el mérito de hacernos dudar del valor de esta especie de nuevo lugar común filosófico que condena el utilitarismo por considerarlo una doctrina exageradamente impersonal.

IV. Teorías del deber

Para Kant y los kantianos, el principio supremo de la moralidad se encuentra en la idea del deber. Es cierto que al principio de su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*FMC*) Kant afirma que no hay nada «que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*», lo que podría sugerir que no concede la supremacía a la idea de deber: quedaría subordinada, en realidad, a la idea de buena voluntad.[14] Pero para Kant, decir que alguien tiene «buena voluntad» equivale a afirmar que actúa

14. Emmanuel Kant, *Métaphysique des moeurs*, I: *Fondation et introduction* (1785), Garnier-Flammarion, 1994 (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1946), traducido y presentado por Alain Renault, quien decidió traducir *Grundlegung* como *Fondation* [«fundación»] en lugar de «Fondements» [«fundamentos»], a contracorriente de la traducción habitual.

pura y simplemente «por respeto al deber» y no meramente «conforme al deber», por cualquier tipo de motivos interesados o con vistas a ciertos efectos o consecuencias ventajosas, etc. (*FMC*, págs. 20 y 33-34).* Así pues, el deber «puro», por así decir, está indiscutiblemente en el centro de la concepción kantiana. Se la considera una auténtica revolución en la medida en que rompe con una larga tradición teológica que privilegia el bien o la felicidad[15] y que Kant parece rechazar porque ve en ella un intento de fundar las *normas de acción* válidas para todo ser razonable en *hechos* relacionados con la constitución particular de la naturaleza humana, entre otros inconvenientes (*FMC*, págs. 78-79).

Pero, para calibrar el cambio, conviene no olvidar que Kant presta al «deber» un sentido original. Siempre ha habido morales sociales que reservan un lugar central al deber y morales prudenciales que establecen deberes capaces de producir toda clase de ventajas personales o buenas consecuencias generales. Pero no es así como Kant concibe el deber moral. No está subordinado a fines o resultados deseados: no es condicional o «hipotético». Se impone a nosotros sin condición: es absoluto, «categórico». No obstante, no nos lo impone la sociedad ni alguna otra autoridad exterior. Nos obliga únicamente en virtud de su *forma racional*. De he-

* Los números de páginas remiten a la traducción castellana indicada en la nota anterior. (*N. del t.*)

15. Charles Larmore, «Le juste et le bien», en *Modernité et morale*, París, PUF, 1993, págs. 45-69.

cho, somos nosotros mismos quienes nos ponemos voluntariamente bajo su legislación. Este deber en sentido moral es, pues, paradójico: asocia lo *determinado* y la *libertad* de un modo bastante complejo, que no es fácil describir.[16] Lo que se supone que descubrimos al actuar «por deber» (y no meramente «conforme al deber») no es nuestra sumisión a una autoridad exterior, sino nuestra libertad, nuestra autonomía racional, nuestra capacidad de emanciparnos de ciertas determinaciones empíricas y, en particular, de nuestras inclinaciones y deseos inmediatos. Por lo demás, que el deber en sentido moral no coincida, en principio, con esos deseos es una condición necesaria de su existencia, ya que si coincidiera con ellos, el deber sería superfluo.[17] La noción de deber sólo tiene sentido en seres razonables pero imperfectos, sometidos a deseos que no van necesariamente en la dirección de lo que manda el deber, pero capaces de esforzarse por tomar ese rumbo. Es un movimiento idéntico al que se produce cuando conseguimos entender con esfuerzo ciertas verdades lógicas o matemáticas. En cierto modo, éstas se nos imponen. Pero, cuando las descubrimos, no nos sentimos sometidos, sino libres (o liberados del error, de los razonamientos viciados).

Podríamos decir que, en sentido moral, no hay para Kant más que un único deber. Es el que se expresa en

16. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique* (1788), París, Gallimard, «Folio», 1985, capítulo 6 (trad. cast.: *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2002).

17. *Ibid.*, págs. 62-63.

las distintas formulaciones de su célebre «imperativo categórico» presentado como «ley moral» o «principio de la razón práctica». La primera dice así: «Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal» (*FMC*, pág. 72), y también podría enunciarse como sigue: «Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza» (pág. 73). La segunda es: «Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.» (*FMC*, pág. 84). La tercera plantea el principio de la autonomía de la voluntad (en contraste con los principios de determinación exterior o «heterónomos»), en virtud del cual nuestra voluntad no está sometida exclusivamente a la ley, sino que «está sometida de tal manera que hay que considerarla al mismo tiempo como legislándose a sí misma» (*FMC*, pág. 88), y la cuarta, el ideal del «reino de los fines», donde todos los seres racionales actuarían de acuerdo con las formulaciones de la ley moral (*FMC*, pág. 90).

Kant analiza toda clase de «deberes» específicos, pero la idea subyacente es que se trata de deberes «morales» si, y sólo si, son compatibles con la Ley moral, es decir, si se los puede convertir en universales. A efectos prácticos, esto significa que un deber sólo es «moral» si es posible considerarlo como un principio que se puede aplicar a todos y en todo momento sin incurrir en contradicción en el pensamiento o la voluntad. Este criterio excluye, por ejemplo, una regla

que autorizase a realizar una promesa que sepamos con certeza que no podremos cumplir, aunque eso nos permita escapar a una situación de sufrimiento. Una regla de este tipo sería autodestructiva (por sus consecuencias, como han observado algunos críticos de Kant) si debiera aplicarse en todas partes y en todo momento, ya que arruinaría la confianza que solemos tener en las promesas: «Todos se reirían de tales manifestaciones como de un vano engaño» (*FMC*, pág. 74). Entre estos engaños, distingue los siguientes:

1. *Deberes perfectos* (como el de no mentir o cumplir las promesas, que *siempre* hay que respetar, lo cual implica que es posible respetarlas frente a todo el mundo, en cualquier circunstancia, sin ninguna excepción) y *deberes imperfectos* (como el deber de caridad, que no se puede observar ante todo el mundo, en cualquier circunstancia, sin excepción alguna, pero que estaría mal no respetar *nunca*).
2. *Deberes para con uno mismo* (el de conservarse y mejorar) y *deberes para con los demás* (respeto del otro, que lleva a no rebajar a nadie al rango de medio; amor por los demás, que me lleva a hacer mías algunas de sus metas; deber de no hablar mal de terceros, de no mostrarse soberbio), que también se dividen en perfectos e imperfectos.

Este sentido del término «deber», cuyo criterio identificable es la compatibilidad con las distintas formulaciones de la Ley moral (es decir, prácticamente, con la posibilidad de pasar a lo universal sin contradicción en

el pensamiento o la voluntad), es, por supuesto, el que adopta la mayoría de los filósofos contemporáneos que se proclaman «kantianos» o «neokantianos», desde John Rawls hasta Christine Korsgaard, pasando por Thomas Nagel y Alan Gewirth.[18]

Estas éticas del deber kantianas o neokantianas pertenecen al subconjunto llamado «deontológico» de las concepciones imperativas y se distinguen de otro subconjunto llamado «consecuencialista» (véase «Reglas y consecuencias»). Tradicionalmente, se les echa en cara su «formalismo», su «racionalismo», su «rigorismo» y su «irrealismo». Algunos kantianos piensan que las interpretaciones comunes de la idea de deber moral son indefendibles, en virtud de su «absolutismo». Por ello se han propuesto versiones no absolutistas o consecuencialistas[19] de la idea del deber, para disgusto de los kantianos ortodoxos que consideran que un kantismo consecuencialista es una aberración intelectual. Desde el punto de vista de la filosofía moral, las críticas más serias tratan del valor del criterio de la universalizabilidad.

Para el deontologista kantiano, la elevación de una regla al rango de deber moral no puede justificarse por la bondad de sus consecuencias, sino por su carácter intrínsecamente bueno, que se deriva del hecho

18. Onora O'Neill, «Kantian ethics», en Peter Singer (comp.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell, 1993, págs. 175-185; Larmore, *op. cit.*, 1993.

19. David Cummiskey, *Kantian Consequentialism*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

de ser «universalizable». En efecto, para Kant, sólo se puede actuar moralmente actuando de tal modo que se pueda querer que la máxima de la acción se convierta en ley universal.

Pero algunos filósofos cuestionan la idea de que una regla deba tener un alcance universal para ser una buena aspirante al estatuto de deber moral. A su entender, esta condición no es *necesaria*. Una regla podría ser moral aunque fuera imposible universalizarla. Otros estiman que no es *suficiente*.

La cuestión del carácter no necesario de la universalización está en el origen del debate universalismo-particularismo examinado anteriormente. La cuestión de su carácter no suficiente ha generado severas críticas a las teorías kantianas y neokantianas. Toda clase de reglas de acción pueden ser universalizadas sin que eso nos autorice a decir que constituyen deberes morales. Basta con pensar en las reglas de acción personales que no hacen daño a nadie, como las de «no pasar por debajo de una escalera». Pueden ser universalizadas sin contradicción del pensamiento o la voluntad, pero es evidente que no se trata de deberes morales. Por lo demás, el test moral de universalizabilidad puede producir resultados que con razón podríamos juzgar inmorales. Si yo me guío por principios egoístas y crueles, no tengo más que aceptar que todo el mundo actúe con arreglo a estos principios para que el egoísmo o la crueldad se conviertan en deberes morales.[20]

20. Geoffrey Thomas, *An Introduction to Ethics,* Indianápolis, Hackett Publishing Company, 1993, pág. 42.

Por fortuna para quienes sienten rechazo por las dificultades típicas del deber moral kantiano y permanecen, con todo, fieles a la idea de deber moral, existe otro sentido moral de «deber», más modesto en sus justificaciones y más próximo a las concepciones comunes. Es el que defienden las teorías llamadas de los «deberes *prima facie*» (o «a primera vista») inspirados por David Ross.[21] Estas teorías no son racionalistas, sino *intuicionistas*. Por otro lado, no son absolutistas, sino *pluralistas*: hay muchos deberes, no derivan unos de otros, y sólo constituyen un factor más que debemos tener en cuenta en nuestros juicios morales. Para Ross, las acciones humanas presentan propiedades no morales (rápidas, eficaces, etc.) y propiedades morales (nos dan o no nos dan placer, nos tranquilizan o no, nos recompensan o no, etc.). Estas últimas pueden dividirse en dos grupos:

1. Los *bienes intrínsecos* (contribuir al crecimiento del conocimiento; dar placer; manifestar una disposición virtuosa; presentar una relación justa entre virtud y placer).
2. Los *deberes* (ser benevolente; no perjudicar al prójimo; ser agradecido; ser justo; respetar los compromisos; mejorar).

Para Ross, estos deberes tienen alguna prioridad sobre los bienes, pero sólo son deberes *prima facie* o

21. W. D. Ross, *The Right and the Good* (1930), Indianápolis, Hackett Publishing Company, 1988.

«a primera vista», que es preciso distinguir del deber efectivo. Para comprender correctamente la diferencia entre estos dos tipos de deberes, basta con pensar en nuestros razonamientos morales corrientes. No nos cuesta reconocer una acción que presente la propiedad moral de «respetar un compromiso», por ejemplo, y pensar que es buena, al menos considerada desde cierto ángulo. Pero eso no significa que la consideremos buena en su *totalidad*. Sabemos, por ejemplo, que si bien respeta un compromiso con fulano, perjudica a mengano, etc. Al final del razonamiento, quizá consideremos que, *bien mirado*, aquella acción no fuera buena a pesar de ciertos aspectos morales atractivos a primera vista. Y, en este caso, concluiremos que nuestro *deber efectivo* es no llevarla a cabo. De ahí, la idea de que hay dos categorías de deberes: los deberes a primera vista y el deber efectivo. Se conoce a los primeros, por así decirlo, *a priori*. Estamos absoluta e intuitivamente seguros de su valor. No necesitamos ninguna justificación adicional para afirmar su carácter moral. Son las propiedades moralmente pertinentes de una acción las que hacen que la acción sea buena *al menos en ese aspecto*. En cuanto al deber efectivo, es el que aparece cuando ya hemos percibido y calibrado el *conjunto* de propiedades morales y no morales de la acción. El deber efectivo se parece en realidad a la resolución de un conflicto moral entre varios deberes «a primera vista». Los exegetas de Ross han adquirido el hábito de observar que la expresión «deber a primera vista» es engañosa porque puede dar a entender que son deberes ilusorios, cuan-

do en verdad ocurre justo lo contrario: estos deberes nunca dejan de ser auténticos, aunque no sean lo que motive tal o cual acción concreta. Hay que tener presente, evidentemente, esta precisión.

La principal dificultad de la concepción de Ross es que no propone ningún proceso explícito de resolución de conflictos, *ninguna jerarquía de principios* que permita finalmente dar prioridad a uno de los saberes sobre los demás. Es un auténtico pluralismo. Ross nos dice que, en estas cuestiones complicadas, no tenemos más brújula que la intuición. Es una brújula *falible*, ciertamente, pero no disponemos de otra. Puede observarse que el sentido *metodológico* de «intuición» (percepción inmediata, no conceptual, del deber efectivo) no coincide con su sentido *epistemológico* (reconocimiento de los deberes a primera vista, que no exige ninguna justificación adicional). En sentido epistemológico, la intuición es una suerte de certeza (sabemos sin necesidad de mayor justificación que no hay que dañar al prójimo). En sentido metodológico, la intuición es una brújula falible. En realidad, el problema de la intuición es que tiene un sentido ambiguo: en unos casos, certeza (en el reconocimiento de los deberes a primera vista); en otros, falibilidad (en la elección del deber efectivo).

V. Teorías de la virtud y de la vida moral

Hay que destacar, antes que nada, que el retorno a la noción de virtud corresponde al retorno a una con-

cepción atractiva de la moralidad, definida por oposición a una concepción imperativa. Henry Sidgwick ha resumido perfectamente el contraste entre estas dos concepciones de la moralidad en las primera páginas de su obra sobre la historia de la filosofía moral.[22] La concepción atractiva de la moralidad, expuesta en las filosofías de Aristóteles y Tomás de Aquino, reconoce como principal noción moral la idea de bien. El valor de una acción moral se remite, pues, a lo que quiere el sujeto cuando su voluntad es recta y lúcida, y está suficientemente informado sobre la naturaleza de sus deseos y objetos. El ejercicio de la virtud es la parte esencial de la vida feliz que cada cual puede desear y que cada cual desea como su fin último. Las virtudes, entendidas como las disposiciones del carácter moral del sujeto o como las formas de orientación de su voluntad, permiten la realización del bien del agente, que es un bien propiamente humano.

A esta concepción «atractiva» se opone una concepción «imperativa» de la moralidad, fundada en la prioridad de la ley y de lo justo. La noción de deber ocupa un lugar central en esta concepción, del mismo modo que la noción de virtud está en el corazón de la concepción atractiva. La filosofía kantiana ofrece la exposición más sistemática de los diversos aspectos de la

22. Henry Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics*, Londres, Macmillan & Company (1902) (reeditado en 1988 por Hackett Publishing Company); en este aspecto, sigue su ejemplo Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Londres, Routledge, 1967 (trad. cast.: *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, 1994).

concepción imperativa de la moralidad. Hasta mediados del siglo, las corrientes dominantes de la metaética, al igual que las filosofías de inspiración kantiana y utilitarista, expresaban en su gran mayoría una concepción imperativa de la moralidad. Y es que sería falso creer que, por defender el bien como felicidad, el utilitarismo adopte una concepción atractiva de la moralidad. Al contrario, lo que viene primero en las concepciones utilitaristas es la *obligación* de producir la mayor felicidad para el mayor número. Este tipo de altruismo universalizado es más bien la versión más extrema de la concepción imperativa.[23]

Philippa Foot defendió con elocuencia la exigencia de volver a las necesidades específicamente humanas para definir la especificidad de los juicios morales. Un juicio moral, sostenía, debe determinar de qué modo pueden satisfacerse ciertas necesidades propias de los seres humanos que les dan una razón para actuar. La obligación moral no puede, pues, ser categórica, ya que siempre se cimienta en las necesidades.[24] Las razones de actuar se remiten a la expresión de deseos o necesidades en los que está enraizada la moralidad. Philippa Foot resume de este modo su punto de vista:

23. Véase Shelly Kagan, *The Limits of Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

24. Philippa Foot, «Goodness and Choice», que retoma en *Virtues and Vices and other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1978, págs. 123-147. La única explicación que da Philippa Foot de la fuerza de los deberes morales categóricos tiende a asimilarlos a un tipo determinado de demandas sociales: «Morality as a System of Hypothetical Imperatives», *Philosophical Review*, vol. 81, nº 3, julio de 1972.

«Propongo, pues, con total seriedad una teoría que rechaza la posibilidad de decir que un hombre puede tener fines diferentes de los que tiene de hecho, es decir, la idea de que el hombre indiferente y amoral debe preocuparse por aliviar el sufrimiento o por proteger a los débiles. En mi concepción, debemos partir del hecho de que ciertas personas se preocupan efectivamente por este tipo de cosas e incluso les dedican la vida entera. Estas personas pueden, pues, hablar de lo que hay que hacer cuando se presupone esta clase de metas comunes. Son cosas necesarias, pero sólo subjetiva y condicionalmente necesarias, para hablar como Kant».[25]

De acuerdo con la filosofía kantiana, los imperativos categóricos brindan de forma inmediata una razón para actuar a quien los considera, pero el análisis de Philippa Foot estima que de hecho sólo son eficaces porque hay hombres buenos que quieren aquello mismo que establecen esos imperativos.[26] Es cierto que la perspectiva de llevar una vida moral no representa para todo individuo un objetivo que desee como un fin en sí mismo; así pues, hay que mostrar a quien no lo crea que ser moralmente bueno constituye el mejor medio de satisfacer sus demás necesidades, no sólo sus penas o incomodidades, sino también las necesidades de un ser humano preocupado por el destino de los demás seres humanos.

25. *Ibid.*, págs. 169-170.

26. Philippa Foot, «Reasons for Actions and Desires», *The Aristotelian Society Supplementary Volume*, 1972, págs. 132-156, 154.

En esa misma época, Elizabeth Anscombe elabora una crítica que pretende ser aún más radical. El artículo titulado «Modern Moral Philosophy», publicado en 1958 —un artículo difícil cuya influencia sería considerable—, tachaba al conjunto de la filosofía moral de este siglo de obsoleta e incoherente.[27] Todos los filósofos contemporáneos habían tratado, según Elizabeth Anscombe, de definir una especie de «deber moral» recurriendo a expresiones que sólo tenían sentido respecto a una legislación divina. Pero estos filósofos ya no conciben el mundo como marcado por una legislación divina. ¿Cómo justificar entonces que sigan usando estas fórmulas si ya no se refieren a un orden divino y ninguna otra instancia legisladora ha sustituido a Dios como fuente de los conceptos de obligación? La crítica de Elizabeth Anscombe llegaba a poner en duda la existencia de conceptos específicamente morales que no estuvieran estrechamente relacionados con las disposiciones naturales del hombre. Recomendaba a los filósofos que volvieran a centrar sus teorías morales en la noción de virtud, refiriéndola a las necesidades y deseos humanos. La primera tarea que planteaba esta nueva concepción de la filosofía moral era clarificar y elucidar los conceptos psicológicos de intención, deseo o necesidad. Por último, Elizabeth Anscombe aconsejaba a los «filósofos de la moral» que volvieran a la filosofía del espíritu y trabajaran

27. G. E. M. Anscombe, «Modern Moral Philosophy», *Philosophy*, nº 33, 1958, también en *Collected Philosophical Papers*, vol. III: *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, págs. 25-42.

con sus objetos antes de seguir ocupándose de cuestiones propiamente morales.

Alasdair MacIntyre desarrolló por su cuenta y con mayor profundidad muchas de las ideas de este texto provocador y simplemente programático (que no tuvieron verdadera continuidad en los trabajos posteriores de Elizabeth Anscombe). En un libro publicado en 1981 y titulado *After Virtue*, MacIntyre sostenía que las sociedades modernas no han heredado una tradición del pasado, sino simplemente fragmentos de tradiciones en muchos casos incompatibles entre sí y que componen las convicciones morales del hombre moderno.[28] Somos, afirmaba MacIntyre, «platónicos perfeccionistas» cuando recompensamos generosamente a los ganadores de medallas en los Juegos Olímpicos, «utilitaristas» en bastantes circunstancias de la vida que nos obligan a repartir recursos escasos, «lockeanos» cuando afirmamos el valor absoluto del derecho a la propiedad, «cristianos» cuando reconocemos la importancia de la caridad, la compasión y la igualdad de todos los hombres en términos de valor moral; y, por último, somos kantianos cuando exigimos fundar la moral en la autonomía personal. Las teorías morales contemporáneas intentan confusamente dar con una coherencia que permita integrar estos fragmentos dispersos. Pero el uso que hacen estas teorías de las convicciones morales, que consideran como intuiciones válidas para medir sus ambiciones explicativas, tampoco

28. Alasdair MacIntyre (1981), *Après la vertu*, París, PUF, 1997 (trad. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001).

se justifica porque esas convicciones son heterogéneas, erráticas y están desconectadas de la tradición de la que proceden. El regreso a una concepción del bien humano, inspirada por la filosofía aristotélica que recomienda MacIntyre, se presenta pues como el mejor medio para recuperar una coherencia entre estas convicciones, así como para definir un conjunto de virtudes que puedan ofrecer un ejemplo de vida y dar un sentido a la existencia humana. La tradición aristotélica parece, en efecto, particularmente adecuada para proponer un orden narrativo de la vida individual (*a narrative order of a single life*) respecto al cual puedan definirse los modelos de excelencia de las prácticas humanas.

Las tesis de MacIntyre marcaron el desarrollo posterior de la ética de la virtud. Todos los partidarios de esta corriente han condenado la herencia ilustrada y puesto en duda que se pueda elaborar un sistema coherente de los principios morales, de valor absoluto y aplicación universal, a partir de un ejercicio meramente desinteresado de la razón humana. Ciertos autores también han recomendado, desarrollando las sugerencias de MacIntyre, una especie de «eliminativismo». Al comprobar que las nociones de «deber» y de «obligación» constituyen el grueso de la filosofía moral de los dos últimos siglos, mientras que nociones propiamente morales como «virtud», «disposición de la voluntad», «deliberación moral» han perdido paulatinamente su pertinencia, se propusieron elaborar una teoría moral que no estuviera construida a partir de preceptos y reglas. Les pareció que la ética aristotélica

constituía el ejemplo mismo de una concepción moral con reglas de acción que no era necesario definir de modo formal y universal, y que resultaban de la deliberación y del juicio práctico de un agente moral dotado de disposiciones particulares.

Alasdair MacIntyre también expresó la exigencia de inscribir la moralidad en una concepción teleológica del bien humano, basada en una representación de la excelencia de la naturaleza o de los logros del hombre, aunque se opuso claramente a muchas versiones del naturalismo y afirmó que las perspectivas éticas son de origen social y deben responder a necesidades particulares y definidas históricamente. Esta exigencia inspiraría la tesis central del naturalismo por la que abogan los partidarios de la ética de la virtud, según la cual es posible definir un concepto de bien humano a partir de una noción más o menos estable de naturaleza humana.

Los autores que pretenden restaurar una ética de la virtud argumentan que las concepciones de los hombres sobre lo que es moralmente bueno guardan una relación lógica o interna con los estados mentales que expresan las necesidades o deseos de agentes morales legítimamente interesados en su felicidad. Si un objeto es bueno, ello no se debe a que nosotros afirmemos que es bueno, sino a que descubrimos en él ciertas cualidades o propiedades que parecen más idóneas que otras para satisfacer las necesidades y deseos de los seres humanos. Pero pese a centrarse esencialmente en las disposiciones del sujeto, la ética de la virtud no es necesariamente una ética subjetivista. Philippa Foot

subraya que, en su concepción, ningún predicado del bien y ningún uso de un predicado normativo se refiere al sujeto que lo enuncia ni depende, por tanto, de sus emociones, actitudes o razones para creer; la acción buena, en cambio, podría describirse mediante características no dependientes del sujeto. Pero es especialmente difícil apreciar el alcance de la independencia de los objetos morales respecto a la representación que tiene de ellos el sujeto en la medida en que, según afirman literalmente las teorías de la virtud, es imposible evaluar un estado de cosas con independencia del carácter moral que lo produce.

La crítica a las teorías morales racionalistas e imperativas también se expresa en otras concepciones marcadas por cierto escepticismo, así como por cierto pesimismo, ante la moralidad y la capacidad de las teorías morales de guiar la vida de los seres humanos. Estas concepciones tienen una relación compleja con la teoría de las virtudes. Pese a hacer suyas algunas de esas críticas, parece que niegan a la noción de virtud el carácter sustancial que le reconocen los partidarios de la ética de la virtud. Los dos representantes más destacados de esta corriente, Stuart Hampshire y Bernard Williams, encarnan más bien un determinado regreso a una moral centrada en el espesor de la vida humana y opuesto al racionalismo ético, ya sea de inspiración kantiana o utilitarista, retorno influenciado por el intuicionismo, en el primer caso, y de inspiración escéptica y nietzscheana, en el segundo.

Este retorno al pensamiento moral de los griegos es de índole muy distinta del que defiende la ética de

la virtud. En vez de recuperar un determinado naturalismo moral en Aristóteles, Bernard Williams se interesa por un conjunto de ideas sobre el modo en que la moralidad se inscribe en la vida individual. Así pues, Williams recupera la idea aristotélica de que es factible explicitar íntegra y racionalmente los principios morales y evaluarlos de forma abstracta, puesto que son las prácticas concretas lo que les confiere un sentido y los inscribe en la vida social; que la facultad moral (*phrónesis*) es la facultad que decide la aplicabilidad del principio a ciertos casos particulares; que los juicios morales no son productos de la razón teórica. Retomando la idea que ya gustara a Wittgenstein de que nuestra comprensión del lenguaje es del orden de la reproducción de tácticas, de un entrenamiento con vistas a una forma de vida, Bernard Williams admite asimismo que la utilización del lenguaje ético depende tanto de una forma de vida compartida como de las prácticas de una comunidad en la que se definen los términos de nuestra experiencia ética.

Bernard Williams destaca la importancia de los conceptos éticos «densos» (*thick*), opuestos a los conceptos «estrechos» (*thin*), pero después observa que es especialmente difícil definir esta precomprensión de las nociones éticas cuando en la comunidad sólo se da un consenso limitado e inestable, principalmente sobre el significado de estos conceptos éticos «densos». La intención moral que mueve al individuo a preguntar «¿Cómo debo vivir?» se define en función de la sociedad a la que pertenece y en la que *vivirá* su respuesta, pero también a partir de los proyectos y compromisos

que componen la historia de este individuo. La noción de vida moral vivida pasa a ser filosóficamente esencial cuando Bernard Williams insiste en la necesidad de que el sujeto se la reapropie, toda vez que el sujeto es el espacio en el que se articula la deliberación práctica, el espacio en el que se condensa toda la riqueza de su experiencia moral, lo que funda «la posibilidad de una vida individual sensata, de una vida que no rechaza a la sociedad y comparte profundamente sus percepciones con los demás, pero presenta suficientes diferencias en sus opacidades, sus desórdenes y sus intenciones razonadas para ser la vida de *alguien*».[29]

La reflexión moral incorporaba de este modo el carácter polimorfo y ambiguo de la vida moral individual, como en los autores trágicos de Grecia y en Aristóteles. Esto hizo que se considerara con especial atención la cuestión del papel que podían desempeñar las teorías morales en el desarrollo de la vida individual y la resolución de cuestiones éticas concretas. Se esperaba que contribuyera a la apertura de un nuevo campo de investigaciones para la filosofia moral.

Con todo, el programa «imperativo» sigue vivo. Elizabeth Anscombe preconizaba el abandono de las éticas imperativas, que de todas formas estaban en decadencia, e invocaba el renacimiento de las éticas atractivas. Pero la historia reciente de la filosofía moral no ha seguido precisamente esa tendencia. Ha habido, en efecto, mucha efervescencia en torno a las éticas

29. Bernard Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, París, Gallimard, 1990, pág. 218.

atractivas, pero las éticas imperativas, del estilo kantiano o neokantiano, también han prosperado. Las teorías imperativas liberales (en sentido político o moral) que recomiendan explícitamente la *neutralidad* frente a concepciones de la buena vida (Ronald Dworkin, Charles Larmore, Thomas Nagel) o la *prioridad* de lo justo sobre el bien (John Rawls) han cosechado un éxito notable.[30]

Según Elizabeth Anscombe, las morales imperativas han perdido, al secularizarse, toda razón de ser. En su opinión, sólo el sostén de una autoridad divina garantiza que los mandamientos que siguen predominando en la ética imperativa («No matarás», «No darás falso testimonio», etc.) funcionen como obligaciones que nos comprometen de modo genuino. Sin este sostén religioso, ya *nada* las justifica. Pero esta crítica radical no ha convencido, entre otras cosas, porque la ética imperativa aspira a ser justificada por la razón en sentido amplio, y desde ese punto de vista no se puede decir que haya fracasado totalmente. Philippa Foot, por su parte, considera que cuando se presentan los supuestos «imperativos morales» como *categóricos* (en el sentido del término acuñado por Kant, es decir, como un valor *absoluto*, no condicional, ni relativo a ciertos fines o deseos), éstos se convierten en preceptos tan arbitrarios como las reglas de corrección que nos conminan a no apoyar los codos sobre la mesa. Pero esta crítica rigurosa no ha convencido a todo el

30. Véase André Berten, Pablo da Silveira y Hervé Pourtois (comps.), *Libéraux et communautariens*, París, PUF, 1997.

mundo porque, en el fondo, reposa en el debilitamiento de la distinción entre lo fáctico y lo normativo, que hay buenas razones para mantener.

En resumen, la ética imperativa sobrevive a pesar de la enérgica oposición que ha suscitado y sigue suscitando porque no le faltan buenas razones para ello. Debe su atractivo a que parece respetar dos principios que mantienen su centralidad en la reflexión moral moderna:

1. La imposibilidad lógica de sacar conclusiones normativas a partir de premisas fácticas, ya sean biológicas, sociales, psicológicas, metafísicas, y sólo de ellas.
2. La exigencia de una justificación racional (en sentido amplio, incluyendo la coherencia o la posibilidad de universalización) de nuestros jucios morales.

VI. Fundamentos naturales de la ética: evolución y racionalidad

El esquema de explicación evolucionista es muy general y no hay motivos para aplicarlo a esta institución, que llamamos moralidad, más precisamente a la aparición, persistencia e importancia, en la vida humana, de comportamientos llamados «morales» (deseo de justicia, altruismo, etc.) y de sentimientos morales (vergüenza, culpabilidad, indignación, etc.).[31]

31. Allan Gibbard, *Sagesse des choix, justesse des sentiments* (1990), París, PUF, 1996; Michael Ruse, «Una défense de l'éthique évo-

Es un esquema explicativo retrospectivo de tipo contrafáctico. Viene a decir: «Si los grupos humanos no hubieran dado importancia a la moral, no habrían conocido el éxito reproductivo que han logrado».

Hay toda clase de razones epistemológicas para dudar de la validez de esta clase de razonamientos retrospectivos en gran medida especulativos; no existe ninguna huella de los grupos «inmorales» que supuestamente no «sobrevivieron». No obstante, el problema que plantea el evolucionismo a la filosofía moral no es de orden epistemológico, sino normativo. No se trata de la validez de la explicación *causal* de la moral, sino de si sería posible, en ese caso, conseguir *justificaciones* de doctrinas con vocación moral. Herbert Spencer pensaba que la teoría evolucionista podía servir de sostén a la moral utilitarista clásica que da un valor intrínseco a la búsqueda del placer y la evitación del dolor. En materia de política económica y social, Spencer defendía el *laisser-faire* más estricto posible. En especial, estaba en contra de cualquier intervención a favor de los más desamparados o débiles con el pretexto de que no hay que contravenir el proceso de selección natural, tendente a eliminar a los menos aptos, ya que, con toda su crueldad, resulta beneficioso, útil, bueno, para el

---

lutionniste», en J.-P. Changeux, *Fondements naturels de l'éthique*, París, Odile Jacob, 1991, págs. 35-64; Charles Darwin, *The Descent of Man*, Londres, Watts & Co., 1871 (trad. cast.: *El origen del hombre*, Madrid, Edaf, 1982); Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, Londres, Williams & Norgate, 1874; Edward O. Wilson, *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge (Massachussets), Harvard University Press, 1975 (trad. cast.: *Sociobiología: la nueva síntesis*, Barcelona, Omega, 1980).

conjunto de la especie. En ambos casos, la idea implícita de su razonamiento es que lo que es «natural» es «bueno». El ser humano tiende «naturalmente» a buscar el placer y a evitar el dolor, luego es bueno. El proceso de selección de los más aptos es «natural», luego es bueno. Para muchos filósofos, estos intentos de inferir conclusiones relativas a lo «bueno» a partir de lo que se juzga «natural» carecen de toda validez. Son ejemplos ilustrativos del error de razonamiento que denunciaba David Hume: pasar de proposiciones sobre lo que *es* a proposiciones que dicen lo que *debe* ser, esto es, lo que G. E. Moore llamaba el «sofisma naturalista». El hecho de que el ser humano tienda espontáneamente a buscar el placer y a evitar el dolor no implica que sea bueno ni que *deba* ser así. El hecho de que el proceso de selección vaya a eliminar a los más débiles no significa que sea bueno o que *deba* ser así.

Desde el punto de vista de la filosofía moral, sin embargo, hoy el aspecto más importante del evolucionismo es que sirve para justificar programas radicalmente escépticos con toda la tradición normativa en el ámbito de la ética. Según Michael Ruse, «una verdadera ética evolucionista darwiniana establece que no hay justificación metaética de la ética normativa». La moral no sería más que una «ilusión colectiva de inhibiciones instauradas para volvernos altruistas».[32] Michael Ruse considera que los predecesores de su «escepticismo ético» son David Hume (entre los clásicos) y John Mackie (entre los contemporáneos).

32. Ruse, *op. cit.*

En la misma línea naturalista, ciertos filósofos conocidos como «neohobbesianos» sostienen que no es imposible dar una explicación de tipo racional-egoísta a las preferencias altruistas.[33] Para ellos, la moralidad, en el sentido de una especie de sistema de cooperación equitativo, puede resultar de la idea de ventaja mutua. En efecto, no es cierto que siempre sea racional intentar maximizar las ventajas o negarse a limitar la búsqueda de la máxima satisfacción. Un agente incapaz de poner *límites* a la maximización sería, entre otras cosas, incapaz de establecer acuerdos mutuamente ventajosos. En las situaciones como la que describe el «dilema del prisionero»,[34] la solución óptima para todos (desde

33. Kurt Baier, *The Moral Point of View*, Ithaca, Cornell University Press, 1958; David Gauthier, «Morality and Advantage» (1967), en Joseph Raz (comp.), *Practical Reasoning*, Oxford, Oxford University Press, 1978, págs. 185-197; David Gauthier, *Morale et contrat* (1986), Sprimont, Mardaga, 2000 (trad. cast.: *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1994).

34. El «dilema del prisionero» es el problema más discutido en teoría de juegos (véase Robert Nadeau, *Vocabulaire technique et analytique de l'epistemologie*, París, PUF, 1999). Supongamos que se le acusa a usted de haber cometido un crimen con un cómplice. La policía le hace una oferta: «Si confiesa y denuncia a su cómplice, será usted libre y su cómplice pasará diez años en la cárcel. Si los dos callan, les caerán dos años a cada uno. Si los dos confiesan, les caerán seis años a cada uno». Sabe que la policía le hará a su cómplice la misma oferta. A primera vista, a cada prisionero le conviene confesar. Es la decisión más «racional» porque, de otro modo, se expone a diez años de cárcel en el caso de que el otro confiese: es un riesgo demasiado alto. Pero el resultado no es «óptimo». Tampoco es la opción que ofrece un resultado global más satisfactorio (es incluso el peor: doce años de cárcel en total) ni la que garantiza el mejor resultado personal (seis años en vez de dos si ninguno de los dos confiesa).

el punto de vista de las ventajas personales) deja de ser óptima si la eligen los *dos* participantes (o adversarios). En pocas palabras, puede ser ventajoso *no* intentar maximizar las ventajas personales, de modo que, en cierto sentido, ser moral puede ser racional.

Pero, por lo que parece, hay en la posición del egoísta racional una especie de inestabilidad esencial, porque no concede ningún *valor intrínseco* o *independiente* a las preferencias de los demás. El valor de estas últimas varía según los contextos. Puede ser alto en los contextos de amenaza o de dependencia, pero nulo cuando no hay ni amenaza ni dependencia. No se ve muy bien de qué forma los condicionantes de la racionalidad egoísta podrían bastar para *justificar* principios morales esenciales como el principio de igual consideración de los intereses o de la dignidad individual, con independencia del contexto.

En realidad, al igual que la ética evolucionista, la ética racional egoísta puede explicar de forma causal o funcional la aparición, la persistencia y la importancia de ciertos comportamientos llamados «morales». Pero ni una ni otra valen para *justificarlos*.

Capítulo 2

CUESTIONES DE METAÉTICA

Se supone que lo que distingue a la metaética de la ética normativa es que no se ocupa de lo que está bien, sino del significado de la palabra «bien» u otras del mismo tipo: «justo», «honesto», etc. Pero sus preocupaciones no son, ni pueden ser, puramente lingüísticas, ya que el análisis del significado de estos términos morales centrales conduce inevitablemente a examinar problemas que no lo son. Se trata de cuestiones conceptuales, epistemológicas, semánticas, psicológicas, ontológicas. Las que siguen, son las más controvertidas:[1]

— ¿Pueden inferirse juicios de valor a partir de juicios de hecho?

1. James Griffin, «Méta-éthique et éthique normative», en Monique Canto-Sperber (comp.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (3ª ed.), París, PUF, 2001; Stelios Virvidakis, *La robustesse du bien. Essais sur le réalisme moral*, Nimes, J. Chambon, 1996; Ruwen Ogien (comp.), *Le réalisme moral*, París, PUF, 1999.

— ¿Cómo justificar nuestros juicios morales?

— ¿Qué significa «bien»?

— ¿Pueden nuestros enunciados morales ser verdaderos o falsos?

— ¿Contienen necesariamente nuestros juicios morales una motivación para actuar?

— ¿Existen sólo en nuestras mentes las propiedades de valor moral?

I. ¿PUEDEN INFERIRSE JUICIOS DE VALOR A PARTIR DE JUICIOS DE HECHO?

El punto de partida de la distinción entre juicios de hecho y juicios de valor se halla en dos famosos textos que, paradójicamente, no hablan ni de «hecho» ni de «valor», sino de «ser» y de «deber ser» o de «imperativos».

El primero se lo debemos a David Hume y el segundo a Henri Poincaré. Han sido resumidos en dos fórmulas de tipo lógico:[2]

— *La tesis de Poincaré*: no se puede sacar una conclusión imperativa de un razonamiento que no tenga ni una premisa imperativa.

— *La «guillotina» de Hume*: de un juicio unido por la cópula «deber» no cabe extraer juicios que no estén unidos por la cópula «deber».

2. Hector-Neri Castañeda, *Thinking and Doing*, Dordrecht, Reidel, 1975.

Sin embargo, hay versiones menos estrictamente lógicas de la dicotomía del hecho y del valor. En realidad, habría que distinguir (al menos) tres interpretaciones que, sin ser incompatibles, apelan a justificaciones y objeciones distintas: lógica, conceptual, epistémica. Lo que ilustra esencialmente el debate sobre la dicotomía del hecho y del valor es que, aunque esté justificada desde el punto de vista lógico, conceptual o epistémico, podría no estarlo desde el punto de vista ontológico: es al menos lo que cabe deducir de lo que se conoce como argumento de la «sobreveniencia» [*survenance*].

1. *Lógica.* En su versión *lógica*, la «dicotomía del hecho y del valor» significa que ningún razonamiento que emplee el término «deber» en la conclusión sin que figure asimismo en alguna de sus premisas es válido. De modo que no es válido inferir «las sociedades humanas no *deben* ser igualitarias» a partir de «las sociedades humanas no son igualitarias». Ha habido diversos intentos de demostrar que no era imposible inferir *lógicamente* «deber» a partir de «ser» o, como suele decirse, lo «normativo» a partir de lo «descriptivo» o «fáctico». Siguiendo a John Searle, algunos filósofos afirmaron que de un enunciado fáctico como «Jim dijo a Jules: "Te prometo que te daré 20 euros"» se podía inferir *lógicamente* el enunciado normativo «Jim *debe* dar 20 euros a Jules».[3] Pero no está claro qué tendría de «ilógico» que Jim no diera los 20 euros prometidos a Jules. Más bien

3. John Searle, *Les actes de langage* (1969), París, Hermann, 1972, págs. 228-254 (trad. cast.: *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1986).

tenderemos a pensar que es deshonesto, negligente, poco digno de confianza, etc., lo que no es lo mismo.

2. *Conceptual.* La segunda versión, *conceptual*, es una propuesta del filósofo inglés Moore, autor de los famosos *Principia Ethica.*[4] Moore descarta la idea de que pueda haber una relación de identidad *conceptual* entre el bien y sus diversas definiciones. ¿Por qué? En la clasificación de Moore, los moralistas han propuesto las siguientes definiciones de «bien». Utilitarista: el bien es lo que contribuye a la mayor felicidad posible del mayor número; naturalista: el bien es lo que ha seleccionado la historia natural de nuestra especie (o lo que ha contribuido a su supervivencia); hedonista: el bien es lo que es agradable, lo que produce placer; metafísica: el bien es lo que quiere una Voluntad libre (o Dios), etc. Si hubiera una identidad conceptual entre el «bien» y sus definiciones, sería contradictorio negarlas. Piénsese en la definición de «soltero». Se dice que establece una relación de identidad conceptual entre «soltero» y «no casado» porque sería contradictorio afirmar: «Es un soltero casado». Pero no es contradictorio negar las definiciones de los moralistas. «Es bueno, pero no contribuye a la mayor felicidad posible del mayor número o a la supervivencia de la especie» o «es bueno», pero no es agradable ni lo ha querido «una Voluntad libre, ni Dios» son enunciados perfectamente coherentes.

4. G. E. Moore, *Principia Ethica* (1903), París, PUF, 1998 (trad. cast.: *Principia ethica*, Barcelona, Crítica, 2002).

Para Moore, todas estas definiciones que nos hablan de la existencia de una identidad conceptual entre el «bien» y determinados términos que supuestamente lo definen, cuando no la hay, son «sofismas» que tacha, de modo bastante curioso, de «naturalistas» (ya que algunas de las definiciones que recusa son de tipo «sobrenatural»).

3. *Epistémica.* Los positivistas lógicos propusieron la tercera versión de la dicotomía, que podemos llamar *epistémica* porque atañe a nuestras creencias. Dice que es perfectamente concebible que dos individuos con creencias fácticas idénticas, incluso totalmente idénticas, tengan pese a todo, juicios de valor contrapuestos.[5] Quizá sea difícilmente concebible en el caso de una coincidencia *total* de sus creencias fácticas, si es que esta suposición tiene algún sentido, pero podemos imaginarnos, tratándose de cuestiones particulares, que habiendo acuerdo total sobre los hechos haya desacuerdo sobre los valores. Las divergencias sobre el valor moral del aborto o de la pena de muerte son ejemplos bastante socorridos de esta posibilidad. Los críticos de este argumento consideran que es inconcebible que dos individuos tengan exactamente las mismas creencias fácticas y juicios de valor opuestos. A primera vista, se puede hacer una objeción de tipo empírico a esta teoría: hay casos en los

5. Alfred Julius Ayer, *Langage, vérité et logique* (1936), París, Flammarion, 1956 (trad. cast.: *Lenguaje, verdad y lógica*, Valencia, Universidad de Valencia, 1991).

que es imposible detectar desacuerdos sobre cuestiones de hecho, pese a existir divergencias manifiestas en los juicios de valor. Pero la crítica al argumento epistémico es totalmente *a priori*. Consiste en decir: para cualquier divergencia sobre cuestiones de valores *debe* existir una divergencia sobre cuestiones de hecho, esté o no identificada. El que la crítica del argumento epistémico sea *a priori* no habla necesariamente bien de él.

4. *Sobreveniencia* [*survenance*]. Pero de todo esto aún no podemos deducir que no haya relación alguna entre los valores y los hechos. Que no haya una relación de dependencia lógica, conceptual o epistémica entre los juicios de hecho y de valor no significa que no haya ningún tipo de relación. Es incluso muy característico de los juicios de valor morales que dependan de los juicios de hecho, dada la dependencia de las propiedades morales a las que se refieren con respecto a las propiedades llamadas «fácticas» o «naturales». Es bastante fácil ilustrar esta relación de dependencia. Basta con comparar las propiedades morales y las propiedades mágicas o místicas.[6] Podría darse el caso de que dos personas hicieran exactamente lo mismo, en las mismas circunstancias, con las mismas intenciones y que una fuera buena y la otra no. Podría haber una

6. Peter Railton, «Moral realism, prospects and problems», en W. Sinnott-Armstrong y M. Timmons (comps.), *Moral Knowledge. New Readings in Moral Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 1990, págs. 49-81.

diferencia de calidad mística entre las dos, sin diferencia fáctica en lo tocante a las acciones, circunstancias e intenciones. Pero no es posible que dos personas hagan exactamente lo mismo, en las mismas circunstancias y con las mismas intenciones, y que una sea buena y la otra no. No puede haber diferencia de calidad moral sin diferencia fáctica a propósito de las acciones, las circunstancias, las intenciones. Esta relación de dependencia de lo moral respecto a lo no moral se conoce como «sobreveniencia» [*survenance*].

La conciencia de esta relación permitió enmendar el argumento de Moore contra los «sofismas naturalistas». Moore rechaza la idea de que pueda haber una identidad *conceptual* entre el bien y sus diversas definiciones. Sin embargo, que no haya identidad conceptual entre el predicado moral «bien» y los predicados no morales (o fácticos), como «contribuye al bienestar general», no impide que puedan designar la misma *propiedad*.[7]

II. ¿CÓMO JUSTIFICAR NUESTROS JUICIOS MORALES?

La cuestión epistemológica consiste en averiguar cómo podemos *justificar* nuestras creencias, nuestros juicios o nuestros enunciados (en la mayoría de las teorías es común cierto laxismo en el uso de estos términos). En el ámbito moral, lo que hay que justificar

7. Hilary Putnam, *Raison, vérité et histoire* (1981), París, Minuit, 1984 (trad. cast.: *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988).

son los juicios morales: «La esclavitud es un mal» o «La democracia es un bien», etc.

Para los positivistas lógicos, dichos juicios no pueden justificarse, ya que no existe procedimiento alguno por el cual podamos *verificarlos* empíricamente como se verifican juicios de hecho como «La esclavitud existía en la Roma antigua». El final de la hegemonía del empirismo y el verificacionismo, que precipitó la crítica demoledora de Quine, entre otras, hizo que se abandonaran o, cuando menos, se cuestionaran en profundidad las oposiciones categóricas entre lo sintético y lo analítico, los hechos y las teorías, y la *epistemología verificacionista* que resultaba de estas divisiones. A partir de Quine, predominan los métodos de justificación llamados «holistas» (de *hólos*: el todo). Estos métodos no parecen excluir, *a priori*, nuestros juicios morales del conjunto de los juicios justificables. El método de John Rawls, conocido como del «equilibrio reflexivo», sirve precisamente para justificar algunos de estos juicios.[8] Fue considerado un método aceptable por el rechazo casi generalizado del verificacionismo y del reconocimiento no menos generalizado de la validez de los métodos holistas.

Así es que puede decirse que fue la espistemología holista inspirada por Quine lo que permitió reconducir la discusión normativa al plano del debate racional y legitimar la idea de que es perfectamente posible justificar nuestros juicios. Pero, por otro lado, las tesis sustanciales de Quine no resaltan, ni mucho menos, el

8. Rawls, *op. cit.*

valor de lo normativo. Su filosofía ha inspirado ambiciosos programas de *naturalización* de las normas, ya sean cognitivas o morales. Finalmente, la situación presente es bastante paradójica. A Quine y a sus métodos de justificación holistas les debemos la rehabilitación de la discusión normativa. Pero es también por influencia de Quine, de su naturalismo, por lo que se vuelve a cuestionar la discusión normativa tradicional, basada en intercambios de razones.

Sea como fuere, la principal cuestión de la epistemología moral actual consiste en saber si los métodos de justificación holistas resisten toda objeción y pueden aplicarse efectivamente a los juicios valorativos o normativos. Desde esta perspectiva, hay que distinguir dos variedades de holismo.

1. *El coherentismo moderado.* Quine sustituye la división tradicional entre proposiciones analíticas (o necesarias, verdaderas *a priori*, etc.) y proposiciones sintéticas (o contingentes, revisables, etc.) por la idea de una línea *continua* que va desde los enunciados *centrales*, que estamos dispuestos a conservar incluso en casos litigiosos, hasta los enunciados *periféricos*, que nos mostramos más dispuestos a revisar. No obstante, incluso los enunciados centrales pueden, bajo ciertas condiciones, ser revisados (o perder su estatuto central). Por otra parte, el holista considera absurda la posibilidad de verificar un enunciado aislado o refutar toda una teoría a raíz de un único enunciado.[9]

9. Quine, *op. cit.*

2. *El coherentismo fuerte.* Esta versión del holismo renuncia a todo lo que pueda sonar a jerarquía de creencias o de enunciados. Rechaza incluso la oposición establecida por Quine entre enunciados centrales y periféricos, por sospechar que mantiene el viejo dogma empirista de un punto de contacto *privilegiado* con el mundo, en la periferia de nuestro sistema de creencias (cuando es científico). El coherentismo fuerte considera que nuestras creencias se justifican con su apoyo mutuo y que un grado elevado de coherencia garantiza, por así decir, la verdad de estas creencias. Al igual que el coherentismo moderado, considera que es absurdo plantear la posibilidad de verificar un enunciado aislado. Pero va más lejos y postula que todo enunciado moviliza nuestras creencias en su totalidad (científicas y no científicas, teóricas y no teóricas) y no sólo un grupo de creencias específicas que llamamos «científicas».[10]

Uno de los problemas del coherentismo fuerte es que no se prepara para descartar los conjuntos de enunciados coherentes pero falsos. A partir de premisas falsas y eliminando sistemáticamente todos los enunciados incompatibles con estas premisas o seleccionado sistemáticamente todos los enunciados compatibles con ellas, se puede llegar a conjuntos de enunciados perfectamente coherentes entre sí pero falsos en su conjunto: basta con pensar en los cuentos de hadas, en los relatos

10. Donald Davidson, «A Coherence Theory of Truth and Knowledge», en *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press, 2001, págs. 137-157.

de espías, en pseudociencias como la astrología, para medir el alcance de esta objeción. El otro problema del coherentismo fuerte es que parece vulnerable a la acusación de circularidad. ¿Cómo se justifica P? Con Q. ¿Y qué justifica a Q? P...

Esto nos ayuda a comprender por qué una justificación de los juicios morales basada en la experiencia podría representar una importante contribución a la epistemología moral. La idea de que nuestros juicios morales puedan encontrar una justificación en las *emociones*, entendidas como estados mentales no conceptuales, exactamente del mismo modo que nuestros juicios de hecho pueden justificarse gracias a la *percepción*, entendida como un conjunto de estados mentales no conceptuales, constituye una contribución de ese tipo. Esta idea ha originado un programa de investigación importante e innovador[11] que hay que distinguir de las antiguas teorías del «sentido moral innato» que tanto éxito tuvieron en el siglo XVIII en Inglaterra. En general, la idea de instrumentos no conceptuales aptos para justificar nuestros juicios morales (percepciones de valores que no serían necesariamente de naturaleza emocional) permite imaginar la posibilidad de conducir la epistemología moral fuera del marco coherentista fuerte y sus dificultades.

11. Christine Tapolet, *Émotions et valeurs*, París, PUF, 2000.

III. ¿QUÉ SIGNIFICA «BIEN»?

Hay diversas teorías del significado de términos morales generales como «bien». Durante mucho tiempo, y por influencia del positivismo, la teoría dominante era *emotivista* o *expresivista*.[12] ¿Qué decía? A diferencia de términos como «azul», «grande» o «magnético», el término «bien» no *describe* absolutamente nada, ninguna propiedad del mundo. No es más que una expresión de *aprobación* o, más exactamente, una especie de exclamación que expresa la aprobación («¡Sí!», «¡Bravo!», «¡Hurra!», «¡Eso es!», etc.). Cuando digo que tal o cual acción «es buena», no describo nada en particular de esta acción, ningún rasgo específico que sea distinto de sus características físicas o de sus efectos, etc. Simplemente estoy aprobando. Esta teoría ha recibido muchas críticas, por diversas razones; las dos siguientes son específicamente lingüísticas:[13]

1. No es cierto que cuando utilizamos un término valorativo como «bien» o «mal» en un juicio expresemos siempre una actitud de aprobación o de desaprobación. El juicio condicional «Si está mal matar a un inocente, peor aún es matar a diez» no dice nada de la

12. Charles Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press, 1944 (trad. cast.: *Ética y lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1984); Simon Blackburn, *Spreading the World. Groundings in the Philosophy of Language*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

13. Peter Geach, «Assertion», *The Philosophical Review*, nº 74, 1965, págs. 449-465, y «Good and Evil», *Analysis*, 1956, págs. 33-42.

actitud del enunciante respecto al hecho de matar a un inocente.

2. Hay usos que podríamos llamar «atributivos» de las palabras «bien» o «bueno», como en un «buen cuchillo», una «buena pinza de depilar», un «buen jugador de fútbol». En estos usos atributivos muy corrientes, no necesariamente se expresa aprobación. Cuando digo: «Es un buen cuchillo», no quiero decir: «Apruebo este cuchillo» (¿qué significaría eso, con exactitud?).

Como ni los emotivistas ni los expresivistas lograron refutar estas objeciones, ciertos filósofos han terminado por admitir, al menos por defecto, que nada desmiente la posibilidad de considerar que términos morales generales, como «bien», aspiran a *describir* cosas, aunque quede abierta la cuestión de lo que describen exactamente.

IV. ¿Pueden nuestros enunciados morales ser verdaderos o falsos?

Por diferentes razones (que no examinaremos aquí) es evidente que todo enunciado moral puede considerarse verdadero o falso con tal de que presente la forma sintáctica adecuada; ni interrogativa ni imperativa, sino *indicativa* o *declarativa*. Desde esta perspectiva, no hay ninguna diferencia entre los enunciados no morales como «La nieve es blanca», «Los brontosaurios son herbívoros» o «Dos más dos son cuatro» y enunciados

morales como «La esclavitud es un mal» o «Siempre hay que cumplir las promesas», etc. Este hecho es independiente de que tal o cual enunciado declarativo particular sea verdadero o falso y de los medios que se utilicen para demostrar su verdad o falsedad. Es lo que podríamos llamar un cognitivismo mínimo. Casi todos los filósofos dedicados a la metaética aceptan hoy en día este cognitivismo mínimo.[14]

Sin embargo, en la estela de John Mackie, hay quien suscribe una *teoría del error*.[15] Están de acuerdo con el cognitivismo mínimo en preguntar, a propósito de cualquier enunciado llamado «moral», si es verdadero o falso siempre y cuando cumpla la forma declarativa exigida, pero su conclusión es radicalmente escéptica: ninguno de estos enunciados es *verdadero*, ya que no hay hechos morales o valores objetivos capaces de determinar la verdad siquiera de uno de esos enunciados, del mismo modo que no disponemos de hechos sobrenaturales para verificar las predicciones del horóscopo o las afirmaciones religiosas.

En definitiva, ya no se trata hoy en día de saber si es posible considerar verdaderos o falsos los enunciados morales, porque es manifiesto que sí lo es: la cuestión es si al menos algunos son verdaderos y en qué sentido.

14. David Wiggins, *Needs, Values, Truth*, 3ª ed., Oxford, Basil Blackwell, 1997.

15. John Mackie, *Ethics. Inventing Rigth and Wrong*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977 (trad. cast.: *Ética: la invención de lo bueno y lo malo*, Barcelona, Gedisa, 2000).

V. ¿CONTIENEN NECESARIAMENTE NUESTROS JUICIOS MORALES UNA MOTIVACIÓN PARA ACTUAR?

Muchos filósofos consideran que es un banalidad afirmar que para ser moral un juicio debe ir, necesariamente, acompañado de efectos prácticos (o de una influencia sobre la voluntad). Si afirmo (sinceramente) que la obligación de denunciar a los extranjeros en situación irregular es escandalosa, es evidente que, en cierto sentido, me comprometo a hacer todo lo que esté en mi mano para que esta obligación no sea efectiva o, al menos, a expresar, siempre que pueda, una actitud de reprobación.

Ser *internalista* en psicología moral consiste simplemente en admitir esta banalidad como premisa de toda suerte de razonamientos. No obstante, los internalistas no se ponen de acuerdo a la hora de explicar este vínculo interno entre juicio moral y acción. Algunos internalistas consideran, con David Hume, que la mejor explicación de esta propiedad específica del juicio moral es que, a pesar de las apariencias, no expresa (o no sólo expresa) creencias.[16] La idea subyacente es que lo propio de las creencias no es cambiar las cosas, sino describirlas tal como son. Por consiguiente, si el juicio moral viene acompañado de efectos prácticos (o de una influencia sobre la voluntad), ello no se debe a que contenga creencias, sino a que expresa algo más, algo capaz de ponernos, por así de-

16. Michael Smith, *The Moral Problem*, Oxford, Basil Blackwell, 1994.

morales como «La esclavitud es un mal» o «Siempre hay que cumplir las promesas», etc. Este hecho es independiente de que tal o cual enunciado declarativo particular sea verdadero o falso y de los medios que se utilicen para demostrar su verdad o falsedad. Es lo que podríamos llamar un cognitivismo mínimo. Casi todos los filósofos dedicados a la metaética aceptan hoy en día este cognitivismo mínimo.[14]

Sin embargo, en la estela de John Mackie, hay quien suscribe una *teoría del error*.[15] Están de acuerdo con el cognitivismo mínimo en preguntar, a propósito de cualquier enunciado llamado «moral», si es verdadero o falso siempre y cuando cumpla la forma declarativa exigida, pero su conclusión es radicalmente escéptica: ninguno de estos enunciados es *verdadero*, ya que no hay hechos morales o valores objetivos capaces de determinar la verdad siquiera de uno de esos enunciados, del mismo modo que no disponemos de hechos sobrenaturales para verificar las predicciones del horóscopo o las afirmaciones religiosas.

En definitiva, ya no se trata hoy en día de saber si es posible considerar verdaderos o falsos los enunciados morales, porque es manifiesto que sí lo es: la cuestión es si al menos algunos son verdaderos y en qué sentido.

14. David Wiggins, *Needs, Values, Truth*, 3ª ed., Oxford, Basil Blackwell, 1997.

15. John Mackie, *Ethics. Inventing Rigth and Wrong*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977 (trad. cast.: *Ética: la invención de lo bueno y lo malo*, Barcelona, Gedisa, 2000).

V. ¿CONTIENEN NECESARIAMENTE NUESTROS JUICIOS MORALES UNA MOTIVACIÓN PARA ACTUAR?

Muchos filósofos consideran que es un banalidad afirmar que para ser moral un juicio debe ir, necesariamente, acompañado de efectos prácticos (o de una influencia sobre la voluntad). Si afirmo (sinceramente) que la obligación de denunciar a los extranjeros en situación irregular es escandalosa, es evidente que, en cierto sentido, me comprometo a hacer todo lo que esté en mi mano para que esta obligación no sea efectiva o, al menos, a expresar, siempre que pueda, una actitud de reprobación.

Ser *internalista* en psicología moral consiste simplemente en admitir esta banalidad como premisa de toda suerte de razonamientos. No obstante, los internalistas no se ponen de acuerdo a la hora de explicar este vínculo interno entre juicio moral y acción. Algunos internalistas consideran, con David Hume, que la mejor explicación de esta propiedad específica del juicio moral es que, a pesar de las apariencias, no expresa (o no sólo expresa) creencias.[16] La idea subyacente es que lo propio de las creencias no es cambiar las cosas, sino describirlas tal como son. Por consiguiente, si el juicio moral viene acompañado de efectos prácticos (o de una influencia sobre la voluntad), ello no se debe a que contenga creencias, sino a que expresa algo más, algo capaz de ponernos, por así de-

16. Michael Smith, *The Moral Problem*, Oxford, Basil Blackwell, 1994.

cir, en movimiento. Por ejemplo: deseos, preferencias, sentimientos, actitudes, etc. Algunos internalistas rechazan esta conclusión. Opinan que, aunque reconozcamos que el juicio moral viene necesariamente seguido de efectos prácticos, nada nos obliga a concluir que este tipo de juicio no puede expresar creencias. ¿Qué nos impide pensar que una creencia pueda bastarse por sí misma para motivar una acción sin la intervención de un deseo? ¿Acaso no llevamos a cabo acciones (por prudencia, por ejemplo) sin tener en cuenta nuestros deseos presentes, nuestras inclinaciones en general, e incluso en su *contra*?[17] Por si la cuestión no fuera ya bastante complicada, a estas dos opciones se le oponen las teorías contrarias a la premisa internalista, que alegan una especie de vínculo interno entre los juicios morales y la acción. Negar esa premisa es ser externalista.[18]

Para justificar su punto de vista, el externalista suele invocar los casos conocidos como «de debilidad de la voluntad» en los que no hacemos lo que nos parecería bien hacer. En el estado actual de la discusión, todas estas opciones permanecen abiertas. Ni siquiera se sabe por dónde habría que empezar a buscar para llegar a zanjar la cuestión.

17. Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1970.

18. David O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

VI. ¿EXISTEN LAS PROPIEDADES DE VALOR MORAL SÓLO EN NUESTRA MENTE?

Las cuestiones de ontología moral son un intento de dar con una solución satisfactoria a lo que conocemos como la «pregunta del *Eutifrón*». Sócrates se pregunta si una cosa debe ser considerada pía por gustar a los dioses o si más bien gusta a los dioses por ser pía.[19] En la versión moral de la cuestión, uno se pregunta si una cosa es buena porque la deseamos o bien si la deseamos precisamente por ser buena. Hasta hace poco, parecía que había que decidirse por una u otra opción de la disyuntiva. O una cosa es buena porque la deseamos (subjetivismo) o la deseamos porque es buena (objetivismo).

El reciente debate sobre la analogía entre las propiedades de valor como ser honesto o valiente y las cualidades secundarias, como ser rojo o amargo, tiene el mérito de haber sugerido que la pregunta del *Eutifrón* está mal formulada. En efecto, el principal mérito de ese debate es haber establecido que el hecho de que algo sólo pueda aparecer ante nosotros desde cierta perspectiva y gracias a determinadas capacidades de detección no significa que carezca de toda objetividad o realidad. Sólo ciertas condiciones (de luminosidad, etc.) y el hecho de disponer de un equipo visual determinado hacen que percibamos como rojo un determinado objeto. Pero esto no quiere decir que esta manera de aparecer carezca por completo de objetividad,

19. Platón, *Eutifrón*.

como queda patente en el hecho de que todo el mundo admite que es posible *equivocarse* respecto al color de las cosas. Del mismo modo, sólo bajo ciertas condiciones y como consecuencia de una determinada educación, somos capaces de percibir las propiedades de valor moral de las cosas y experimentar un sentimiento de obligación. Pero de ahí no se deduce que estas propiedades no impliquen algún tipo de objetividad ni que sea imposible que nos equivoquemos en lo que a ellas respecta.

Algunos filósofos han recurrido a esta analogía para defender la tesis de que no hay incompatibilidad entre el punto de vista subjetivo y el punto de vista objetivo, lo que equivale a decir que la forma disyuntiva de la pregunta del *Eutifrón* es probablemente la causa de uno de los mayores y más inútiles derroches de energía de la historia de los debates de filosofía moral.[20]

20. Wiggins, *op. cit.*

Capítulo 3

CUESTIONES DE ÉTICA NORMATIVA

I. Reglas y consecuencias, deontología y teleología

Los conceptos de reglas y consecuencias son centrales en las dos teorías morales más importantes de la historia pasada y presente de la filosofía moral: *consecuencialismo* y *deontología*. Conviene examinarlos a la luz de estas teorías. Cada una descansa en un principio.

1. El consecuencialismo nos pide que obremos directa o indirectamente con vistas a la *promoción* del mejor estado de cosas posible; no el mejor para *mí* personalmente, sino para todos los interesados, es decir, mejor desde un punto de vista imparcial o impersonal.[1] A menudo se descarta este tipo de principio precisamente con el pretexto de que es demasiado

1. Samuel Sheffler, *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, Clarendon Press, 1994 (edición revisada).

abstracto o impersonal. Pero de hecho, inspira una ética que más bien solemos calificar de concreta; *la ética de la responsabilidad*, que se opone a la *ética de la convicción*.[2]

2. La deontología nos prescribe que siempre *respetemos presonalmente* ciertas reglas de acción, como cumplir nuestras promesas, no mentir, no humillar, no masacrar a inocentes, etc., sean cuales sean sus consecuencias desde un punto de vista imparcial o impersonal. A menudo se considera que este principio es absolutista y que como tal debe ser rechazado. Pero parece encajar bastante bien con lo que es común llamar «experiencia moral», es decir, una especie de sentimiento de obligación imperiosa, que impone restricciones absolutas que delimitan el ámbito de lo que tenemos derecho a hacer. Estas teorías deontológicas centradas en las *acciones personales* no conforman, sin embargo, un conjunto homogéneo. Se las distingue según hagan hincapié en los deberes o en los derechos.[3]

El consecuencialismo y la deontología tienen en común el ser teorías *imperativas*, por oposición a *atractivas*, ya que no se basan en una clasificación de las capacidades o necesidades del hombre o en una determinación de su «naturaleza», de su «esencia».[4]

2. Max Weber, *Le savant et le politique* (1919), introducción de R. Aron, París, Plon, 1959 (trad. cast.: *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1998).

3. Ronald Dworkin, *Prendre les droits au sérieux* (1977), París, PUF, 1984, págs. 262-271 (trad. cast.: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1997).

4. Larmore, «Le juste et le bien», *op. cit.*, 1993.

Se distinguen, eso sí, por el hecho de que una de ellas, el consecuencialismo, es de tipo *teleológico* (del griego *télos*, objetivo o fin), mientras que la otra, la ética deontológica, no lo es. ¿Qué significa esto, precisamente?

El consecuencialismo está basado en una banalidad: siempre hay que hacer el mayor bien y el menor mal posible o, más exactamente, actuar de tal modo que el bien exceda al mal en el cómputo global. Lo interesante, por supuesto, son las consecuencias que eso tiene sobre la ética normativa.

Cabe sopesar la posibilidad de que el mejor resultado global sea generalmente el que traen consigo acciones emprendidas tras un cálculo reflexivo sobre sus ventajas e inconvenientes desde la perspectiva del bienestar del mayor número. Es lo que suponen los *utilitaristas del acto*, cuya doctrina es consecuencialista. Pero también hay razones para pensar que el mejor resultado global será, generalmente, el que traen consigo acciones llevadas a cabo *sin cálculo*, de acuerdo con ciertas reglas de deber y de obligación corrientes (hay que cumplir las promesas hechas, no mentir, no matar a inocentes, etc.). Es lo que afirman los *utilitaristas de las reglas*, cuya doctrina también es consecuencialista.[5]

Esta segunda posibilidad ha sido objeto de severas críticas, a menudo a partir del famoso ejemplo discu-

5. Acerca de estas dos formas de utilitarismo, véase: Pierre Blackburn, *L'Éthique. Fondements et problématiques contemporaines*, Saint-Laurent, Québec, ERPI, 1996; J. J. C. Smart y Bernard Williams, *Utilitarisme. Le pour et le contre* (1963), Ginebra, Labor et Fides, 1997.

tido por Kant, que pretende justificar la prohibición absoluta de mentir.[6] Para escapar de los asesinos que lo persiguen, un amigo inocente se refugia en mi casa. Los verdugos llaman a mi puerta y me preguntan: «¿Está tu amigo en tu casa?». Si actúo de acuerdo con la regla que prescribe que no debo mentir en ninguna ocasión, es probable que mi amigo sea asesinado. Para evitar este desenlace poco atractivo, el utilitarista de las reglas tenderá a reservarse la posibilidad de *revisar* su adhesión a las reglas cuando sea evidente que tiene consecuencias catastróficas. Es muy probable que suscriba, con Richard Hare, un *utilitarismo a dos niveles*, espontáneo y reflexivo. El primero corresponde al utilitarismo de las reglas; el segundo, de mayor valor, es una especie de control de las reglas por parte del utilitarismo del acto.[7]

En cualquier caso, es exactamente en el tipo de situación que evoca Kant donde es evidente la distinción entre una ética de los resultados de conjunto o consecuencialista y una ética de las reglas de acción particulares o deontológica. El consecuencialismo y la deontología se pondrán de acuerdo, sin lugar a dudas, en que un estado de cosas en el que la vida de una persona inocente esté a salvo es preferible a otro en el que esta persona sea asesinada. Pero discreparán sobre lo que hay

6. Emmanuel Kant, «Sur un prétendu droit de mentir par l'humanité» (1797), en *Théorie et pratique, Droit de mentir*, París, Vrin, 1984 (trad. cast.: *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986).

7. Richard M. Hare, *Moral Thinking. It's Levels, Method and Point*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

que *hacer* en tales circunstancias. La ética deontológica afirma que incluso en estos casos hay que *respetar* estas reglas de deberes u obligaciones. En otras palabras, para la ética deontológica, ciertas acciones deben llevarse a cabo y otras no, *sean cuales sean las consecuencias*.[8] La principal característica del consecuencialismo, desde el punto de vista de la ética normativa, es el rechazo a acatar este principio, considerado «supersticioso» e «irracional». Esta doctrina nos pide que no respetemos determinadas reglas cuando esté suficientemente claro que el estado de cosas que traería consigo la observancia de esas reglas sería peor que el estado de cosas que resultaría del hecho de no respetarlas.

Desde el punto de vista metaético, lo que el consecuencialista critica al deontologista es su incapacidad para explicarnos con exactitud por qué tal o cual regla es o llega a ser moral. Para el consecuencialista, reglas morales como «No darás falso testimonio», «No hay que torturar», «No hay que matar a civiles inocentes», están *justificadas por valores*: la verdad, el respeto a la autonomía y la integridad física o psicológica ajenas, la vida humana.

Por eso su concepción de la justificación moral de las reglas es teleológico: son los valores en cuestión lo que les confieren un carácter moral.

El consecuencialista considera que, al rechazar cualquier justificación teleológica de las reglas, el deontologista elimina la posibilidad de explicar su carácter mo-

8. Jonathan Bennett, «Whatever the Consequences», *Analysis*, nº 26, 1966, págs. 83-102.

ral. Para el deontologista es, por supuesto, una crítica infundada. Reconoce que una regla sólo tiene valor en la medida en que sea buena. Afirma simplemente que la bondad de una regla no puede estar basada exclusivamente en su utilidad, es decir, en su contribución a la promoción del bien. Que un medio deleznable (la tortura) contribuya a la realización de un fin bueno (salvar civiles inocentes) no basta para que se lo considere bueno (el uso de este medio más bien servirá para desvalorizar aquel fin). Del mismo modo, que la aplicación de una regla contribuya a promover el bien no basta para convertirla en buena.

¿De dónde procede, entonces, la bondad de las reglas para la ética deontológica? Para responder a esta pregunta se suele recurrir a consideraciones universalistas de tipo kantiano. Pero no son las únicas ni las más convincentes (véase, más adelante, «II. Universalismo y particularismo»). Los intuicionistas y sus deberes *prima facie* acaso no estén en peor lugar que los racionalistas kantianos y su Ley moral para justificar el principio deontológico básico que establece que ciertas reglas son buenas de forma evidente y con independencia de las consecuencias positivas que puedan tener. De acuerdo con la teoría de los deberes *prima facie*, el carácter moral de ciertas reglas es evidente. No requieren ninguna justificación *suplementaria* en términos de valores.

Así, podríamos decir, en esa línea, que hay una especie de *independencia* de ciertas reglas de deber u obligación respecto a los valores. Su valor moral es evidente; no así el de los valores que deberían servir

para justificarlas. Tomemos el deber de no dar falso testimonio. ¿Cómo se justifica? Depende de nuestras concepciones morales. Un utilitarista invocará el valor de la maximización del bienestar de las personas; un kantiano, el valor de la integridad o el respeto a sí mismo y a los demás. En último término, la regla permanece estable (todo el mundo piensa que no hay que dar falso testimonio), pero los valores que deberían servir para justificarla varían.

Sin embargo, el debate actual tiende a una reducción teleológica de las reglas a los valores. Para ciertos filósofos, el que la deontología sea una doctrina imperativa y adopte una actitud de neutralidad ante toda concepción del bien no significa que sea indiferente a la justicia, la libertad, la gratitud, la fidelidad, etc., que son valores (¿cómo llamarlos de otra forma?). Reconocer este hecho debería ayudar a atenuar la distinción entre consecuencialismo y deontología. Compartirían una inclinación por ciertos valores. Se distinguirían simplemente porque mientras la primera teoría nos recomienda *promover* tales valores, la segunda nos pide que los *acatemos* o *respetemos*.[9] Pero no parece que este programa se limite a debilitar la diferencia entre consecuencialismo y deontología, sino que tiende a la eliminación de la deontología en aras del consecuencialismo. No es de extrañar que a los defensores de la deontología les resulte poco atractivo.

9. Philip Pettit, «Consequentialisme», en Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (3ª ed.), París, PUF, 2001.

II. UNIVERSALISMO Y PARTICULARISMO

Las críticas a las teorías imperativas de la moral (deontológicas y consecuencialistas) tienen en común el rechazo a su carácter «impersonal» o «imparcial» y el valor de la universalización de las máximas de la acción como criterio de la moralidad. Llamamos «particularistas» a los detractores de la universalizabilidad. Para ellos, la condición de universalización no es *necesaria*; la máxima de una acción puede ser moral, aunque no sea universalizable. Hay diversas versiones del particularismo.

Peter Winch defendió un punto de vista antiuniversalista comentando la famosa novela de Herman Melville *Billy Budd*. Su argumento destaca la importancia de la singularidad de la perspectiva personal en el juicio moral.[10]

Jonathan Dancy también ha recusado el universalismo argumentando el carácter contextual de las propiedades morales y no morales de las acciones.[11]

John MacDowell, por su parte, cuestiona las grandes teorías morales basadas en principios y reglas morales en general, señalando su total falta de pertinencia explicativa en el ámbito de la filosofía moral.[12]

10. Peter Winch, «The Universability of Moral Judgmens», *Monist*, nº 49, 1965, págs. 196-214.

11. Jonathan Dancy, *Moral Reasons*, Oxford, Basil Blackwell, 1993.

12. John MacDowell, «Virtue and Reason», *The Monist*, nº 62, 1979, págs. 331-350.

1. *La perspectiva personal.* En su ensayo sobre la universalizabilidad de los juicios morales, Peter Winch centra su ataque en una de las versiones del argumento de la sobreveniencia, la que ha defendido Henry Sidgwick: «El que una acción sea moral para mí y no moral para otra persona no puede deberse simplemente a que él y yo somos personas distintas».

A primera vista, se trata de un principio elemental e incontestable del razonamiento moral. Pero es exactamente lo que Peter Winch intenta cuestionar exponiéndonos el caso del capitán Vere, al mando de un barco de la marina inglesa durante las guerras napoleónicas. El capitán Vere tiene que juzgar a un marino «angelical», Billy Budd, cuya honestidad e integridad conoce, pero resulta ser el autor del homicidio de un superior, el «satánico» capitán de armas Claggart. Éste ha acusado a Billy Budd de liderar una conspiración y querer provocar un motín. Durante un careo en presencia del capitán Vere, Billy Budd tartamudea, superado por la emoción, y golpea a Claggart, que cae muerto tras golpearse accidentalmente. Aunque ha presenciado los hechos y está convencido de que Claggart mentía, Vere decide ahorcar a Billy Budd por diversas razones que Peter Winch considera «morales» (y no «prudenciales», «políticas», «militares», etc.). Pero, añade, y ahí radica el interés de su comentario, que él mismo, Peter Winch, habría tomado otra decisión, la clemencia, probablemente porque se da el caso de que es una persona que vive en un contexto diferente. En otras palabras, esta acción es moral para Vere, por ser quien es, pero no para Peter Winch, simple-

mente porque es *otra persona* y nada más que por eso.

¿Basta este razonamiento para echar por tierra el argumento de la universalizabilidad? Es poco probable. Lo que se suele objetar al razonamiento de Winch, inspirado en la filosofía moral de Richard Hare (que ha hecho una de las defensas más sistemáticas del argumento de la universalizabilidad), es que si queremos evitar un relativismo o un subjetivismo radical que no interesa en este debate (lo que es «verdad para Vere» no es «verdad para Winch», etc.), no nos queda más remedio que admitir que o bien Vere tomó su decisión en virtud de una propiedad personal *universalizable* o bien su decisión no fue moral. Si consideramos, como Peter Winch, que la decisión de Vere de mandar a Billy Budd a la horca es «moral», tendremos que considerar que *cualquier otra persona* en la misma situación que Vere, con sus principios, sus motivos, su percepción de las cosas, habría actuado moralmente al decidir ahorcar a Billy Budd e inmoralmente en cualquier otro caso. Por otro lado, se puede tratar el caso de Vere como un caso ordinario de dilema moral en el que se ponen en la balanza las dos posibilidades de la alternativa (rigor o clemencia). En este caso, el hecho de que las dos opciones antagónicas (de Vere y Winch) puedan ser juzgadas moralmente no tiene nada de misterioso y no depende de las características personales de los agentes implicados en la deliberación moral, sino de las propiedades objetivas del dilema moral.

2. *La perspectiva contextual.* Es posible tratar de forma aún más sucinta el particularismo de Jonathan Dancy, que no se basa en el valor de la posición personal del agente, sino en el valor contextual de las propiedades morales y no morales de las acciones, ya que reposa en la crítica a la ética de los deberes *prima facie* de Ross, anteriormente analizada. Jonathan Dancy reprocha a esta ética que establezca listas de propiedades morales pertinentes, como si fuera posible conocerlas de antemano, como si fueran pertinentes en todos los casos o como si tuvieran el mismo sentido en cualquier contexto. El hecho de que, en alguna ocasión, hayamos juzgado buena una acción porque manifestaba fidelidad no significa que tengamos que juzgar que la fidelidad deba ser apreciada en cualquier ocasión y ni tan siquiera que deba ser apreciable *prima facie* o como tal, sean cuales sean las demás características de la situación.

En el intuicionismo de Ross, «intuición» significa simultáneamente percepción inmediata, no conceptual, del deber efectivo y reconocimiento de los deberes «a primera vista», que no requiere ninguna justificación adicional. De este intuicionismo, Dancy sólo rescata la idea de una percepción meramente contextual de lo que hay que hacer, es decir, no trasladable a situaciones supuestamente parecidas. No está nada claro que este tipo de contextualismo pueda servir para justificar públicamente nuestras acciones. Esta justificación supone que estamos en condiciones de utilizar términos generales (era un caso de traición, de crueldad, de barbarie, etc.). Por otro lado, Jonathan Dancy ha llegado a la

conclusión de que su teoría es simplemente una variante de una concepción general que insiste en el *holismo de los valores*.[13] Esto quiere decir que un valor como el placer no tiene significación moral tomado *por separado*, sino únicamente inscrito en la «totalidad» a la que pertenece. De modo que el placer que produce la felicidad ajena tiene otro sentido moral que el placer que produce su desgracia, etc. De ahí, la idea de «holismo». Es, por lo demás, exactamente en lo que pensaba Moore cuando hablaba de «totalidad orgánica». ¿Es el holismo de los valores necesariamente particularista? En cualquier caso, no lo era para Moore, que defendía una especie de holismo de los valores.

3. *La antiteoría.* Algunos filósofos, que dicen inspirarse en Aristóteles o Wittgenstein, consideran que la teorización en ética normativa (es decir, el kantismo y el utilitarismo) representa un escollo en la búsqueda de la verdad o de la objetividad en el campo de la moral.[14] Se declaran «realistas», término que entienden en sentido muy distinto del habitual en metaética (que no excluye en absoluto la teorización). Para evitar cualquier tipo de confusión habría que decir, quizá, que defienden un «realismo antiteórico».

13. Jonathan Dancy, «The Particular's Progress», en Brad Hooker y Margaret Little (comps.), *Moral Particularism*, Oxford, Clarendon Press, 2000, págs. 130-156.

14. McDowell, «Virtue and Reason», *op. cit.*; Cora Diamond, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge (Massachusetts), The MIT Press, 1991; Sabina Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.

De hecho, hay dos grandes variantes de antiteorías de este tipo. La primera insiste en el sentido práctico y la segunda, en la imaginación moral. Comparten la idea de que el conocimiento moral es de naturaleza no conceptual o no proposicional.

a) *Sentido práctico.* Esta expresión bastante vaga parece remitir a lo que suele llamarse «*saber cómo*», que es un saber de tipo no conceptual o no proposicional que puede compararse con una habilidad, un *savoir-faire* (sé cómo tocar la flauta), por oposición al «*saber que*», de índole conceptual o proposicional (sé que la flauta es un instrumento de viento). En realidad, la capacidad de captar lo que tiene importancia moral y lo que conviene hacer moralmente (así como la motivación para hacerlo) no dependen del conocimiento de principios, sino de una buena educación.[15]

b) *Imaginación moral.* Es la facultad que tenemos de ponernos en el lugar de otro, experimentar lo que experimenta, comprender una situación en toda su profundidad, representándonos una multiplicidad de puntos de vista distintos.[16] Esta empatía tiene una función epistemológica: es una posible puerta de acceso a los aspectos morales de una situación. También desempeña

15. McDowell, «Virtue and Reason», *op. cit.*

16. Martha Nussbaum, *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1998 (trad. cast.: *El cultivo de la humanidad*, de próxima publicación en Paidós).

una función psicológica: es un resorte (entre otros) de la motivación moral. ¿Puede servir también para justificar nuestras acciones? Eso ya es más dudoso.

Probablemente nos convenga, en la filosofía moral, tomar prestada la distinción, conocida en filosofía de la ciencia, entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación. Puede ser que el «sentido práctico» o la «imaginación moral» tengan un papel que desempeñar en un contexto de descubrimiento. Es más difícil imaginar qué podrían aportar a la justificación pública de nuestros juicios morales. Desde este punto de vista, parece bastante difícil prescindir de las teorías morales.

III. La diversidad de las fuentes de valor moral

¿Es posible construir teorías morales *más allá* de las dicotomías tradicionales como las que oponen consecuencialismo y deontología? Eso creen quienes consideran que nuestra moral sólo puede ser «heterogénea»[17] o «fragmentada».[18] Su programa propone empezar modestamente por un recuento de los *factores* (o al menos de algunos factores) que parecen pertinentes para la evaluación moral y construir después una especie de epistemología que nos permita estimar su importancia o preponderancia en las situaciones particula-

17. Larmore, «L'hétérogénéité de la morale», *op. cit.*, 1993.

18. Thomas Nagel, «La fragmentation de la valeur», en *Questions mortelles* (1970), París, PUF, 1983, págs. 151-166.

res.[19] A continuación se ofrece una lista de estos factores, elaborada de forma bastante libre:

1. *Las consecuencias* (evaluadas desde un punto de vista imparcial o impersonal, lo que significa, *grosso modo*, desde la perspectiva del interés general, del bien común, etc.).
2. *Los derechos generales* (como no sufrir agresiones, libertad de cierto tipo, etc.).
3. *Las obligaciones particulares* (es decir, respecto a personas particulares o instituciones específicas: promesas, deberes de reciprocidad, obligaciones relacionadas con los roles de madre, hermano, juez, médico, etc.).
4. *Las restricciones a lo que el agente está personalmente dispuesto a hacer* (puedo juzgar que un estado de cosas es preferible a otro sin estar dispuesto a contribuir con mi acción *personal* a la realización de tal estado de cosas. Puede pasar, por ejemplo, que la realización del estado de cosas que me parece preferible exija que se haga daño a alguien, pero que en términos absolutos yo no esté dispuesto a hacer daño a nadie).
5. *Los compromisos personales* (puede parecer injusto tener que sacrificar, por razones de utilidad general, un proyecto personal importante que no cause ningún daño a otros ni tenga nada de malo en sí mismo).
6. *Los sentimientos o el «carácter»* (benevolencia, generosidad, etc.).
7. *Las intenciones* («buena voluntad»).

19. Shelly Kagan, *Normative Ethics,* Boulder, Westview Press, 1998.

Estos factores son, para Thomas Nagel, «factores de valor moral». Considera que estas diferentes fuentes de valor podrían ser incompatibles. De hecho, la única forma de evitar conflictos de evaluación pasa por otorgar un valor absoluto a alguna de estas fuentes. Por otro lado, una teoría moral que se pretenda coherente no es, en muchos casos, más que una doctrina que concede un valor absoluto a cada una de estas fuentes, desarrollando de esta suerte una perspectiva moral *monista*. El utilitarismo es probablemente el mejor ejemplo de teoría monista, ya que subordina todas las fuentes de valor moral a una: el interés general o el bien común (o la utilidad, sean cuales sean los criterios usados para determinarla). Pero también de las dos grandes teorías que se oponen a él (la ética kantiana y la ética de las virtudes) podemos decir que son monistas, aunque no siempre se acepte este calificativo. La reconstrucción de la ética kantiana consiste, por lo general, en privilegiar la intención o el respeto de los derechos (lo que se justifica con la idea de que siempre hay que tratar a la humanidad, tanto en la persona propia como en la ajena, como un fin en sí y nunca simplemente como un medio). De la ética de las virtudes puede decirse que se caracteriza por centrarse prioritariamente en los sentimientos o el carácter. Pero no es imposible proponer una perspectiva *pluralista* en la que ninguno de estos factores tenga un valor absoluto. La cuestión reside entonces en saber calibrar su importancia relativa en los casos particulares, teniendo en cuenta que los métodos de estilo cuantitativo son poco prometedores.

Podemos decir que una de las soluciones es «formal». Consiste en poner a punto un procedimiento que permita, en principio, ponderar estos factores sin *pronunciarnos de antemano* sobre sus resultados. El *contractualismo* constituye un procedimiento formal de este tipo. La versión que propone John Rawls nos pide que nos pongamos en una situación hipotética en la que actuaríamos como las partes de un contrato, deseosas de alcanzar un acuerdo sobre los principios de organización básicos de una sociedad. Para llegar a un resultado equitativo, ninguno de los actores debería conocer su lugar en la sociedad, su posición de clase o su estatuto social, sus dotes naturales (como la fuerza o la inteligencia), ni siquiera sus concepciones del bien o sus tendencias psicológicas particulares. En otras palabras, para alcanzar un resultado equitativo, es preciso que los actores se coloquen tras un «velo de ignorancia».[20] Pero hay otras variantes del contractualismo, más simples. La de Thomas Scanlon consiste en decir simplemente que nuestras razones para actuar deben ser tales que ninguna persona razonable pueda rechazarlas.[21]

El procedimiento formal que propone Habermas, próximo en apariencia, se afirma profundamente distinto. Se supone que es «dialógico» o «comunicacional» y que está basado en un intercambio efectivo de

20. Rawls, *op. cit.*, 1987, pág. 38.

21. Thomas Scanlon, «Contractualisme et utilitarisme», en John Rajchman y Cornell West, *La pensée américaine contemporaine* (1985), París, PUF, 1991, págs. 327-362.

argumentos entre las partes con vistas al acuerdo. Se opone explícitamente a los procedimientos contractualistas llamados, por contraste, «monológicos», y basados en una situación «hipotética» o «imaginaria» (la hipótesis de un contrato acordado tras un «velo de ignorancia» es especialmente criticada).[22]

El procedimiento formal que recomienda Richard Brandt no es ni «contractualista» ni «comunicacional»: desde su punto de vista, nuestras razones de actuar deben ser tales que puedan ser las de un agente u observador *ideal*.[23]

Estos procedimientos formales presentan aspectos circulares. Hay razones para pensar que se dejan llevar por ciertas concepciones morales preestablecidas, que precisamente se suponía que tenían que establecer. Así, los formalistas que siguen a Habermas parece que tienen un prejuicio favorable a una deliberación colectiva llevada a cabo bajo ciertas condiciones: discusión sin restricciones o distorsiones emocionales, etc. Este prejuicio les incita a creer que los resultados de una deliberación de esta clase serán necesariamente buenos. Pero ¿por qué habrían de serlo? ¿Creen acaso que una discusión en ciertas condiciones emocionales, por ejemplo, arrojaría resultados necesariamente malos? El procedimiento del agente ideal pre-

22. Jürgen, Habermas, *De l'éthique de la discussion* (1991), París, Le Cerf, 1992 (trad. cast.: *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Barcelona, Paidós, 2003); Alfredo Gómez-Müller, *Éthique, coexistence et sens*, París, Desclée de Brouwer, 1999.

23. R. Brandt, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1979 (trad. cast.: *Teoría ética*, Madrid, Alianza, 1998).

senta el mismo inconveniente. ¿Qué es un agente moral ideal? ¿Un agente racional? ¿Racional en qué sentido? ¿Instrumental? ¿No instrumental? ¿Un agente dotado de ciertas capacidades emocionales (empatía u otras)? ¿Qué puede hacer que nos decidamos por tal o cual imagen del agente (o del observador) moral ideal si no es cierta concepción moral que el proceso precisamente aspiraba a justificar?

Junto a los procedimientos formales, hay soluciones informales, que defienden los particularistas o los amigos de la ética de los deberes *prima facie*. Consisten, en último término, en confiar en la intuición. El problema es que la intuición no siempre es una brújula muy fiable. Por lo demás, no conocemos muy bien el significado del término «intuición». En filosofía moral se convierte a menudo en un nombre pomposo de nuestros prejuicios sociales o culturales. Así las cosas, no es difícil hacerse una idea de por qué las teorías morales monistas (kantianas, utilitaristas) siguen ejerciendo cierta atracción.

IV. Razón práctica

En Aristóteles encontramos la primera formulación de la idea de que hay un ámbito de investigación racional específico que trata de las cosas y acciones humanas. Este ámbito requiere, según Aristóteles, un modo de comprensión y análisis basado en la racionalidad, pero en una racionalidad específica de las *praktá*, de las cosas que hay que hacer, y que por esa razón no puede ser un

calco de la racionalidad de las ciencias teóricas. Al contrario que los objetos de las ciencias teóricas, las cosas humanas, que son objetos específicos de las ciencias prácticas, presentan la característica de poder ser distintos de como son, no existir necesariamente y no admitir demostración científica. Los axiomas y principios definidos en el marco de las ciencias teóricas no se aplican, pues, como tales a la acción. Ésta exige reglas especiales, que no se demuestran, sino que más bien se captan y justifican por medio de una discusión crítica y dialéctica. El objeto de las ciencias prácticas, es decir, concretamente, de la política y la ética, es la búsqueda de la verdad, de una verdad práctica, por así decir, con el objetivo de proporcionar a los hombres creencias verdaderas sobre lo que deben buscar y lo que deben rehuir, y también motivos para que busquen y rehuyan de verdad.

El libro VI de la *Ética a Nicómaco* ofrece las indicaciones más valiosas que Aristóteles nos haya legado sobre su concepción de la racionalidad práctica. La racionalidad práctica está estrechamente ligada a la ética. En efecto, la excelencia de la racionalidad práctica o virtud del intelecto, que Aristóteles llama *phrónesis* y sabiduría práctica, es una «disposición racional, verdadera y práctica, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre» (1143 *b* 3-4). La actividad del intelecto práctico persigue un pensamiento y una verdad específicamente prácticas, verdad que se plasma en buenas decisiones, en las que la verdad se pone de acuerdo con el deseo: «El razonamiento tiene que ser verdadero y el deseo recto para que la elección sea buena, y tiene que ser lo mismo lo que la razón diga y

lo que el deseo persiga» (1139 *a* 23-26). La especificidad de la racionalidad práctica se basa en esta articulación de la regla recta y el deseo justo. Sostiene el ejercicio de las virtudes morales, en la medida en que éstas deben ser conformes a la regla recta (*orthós lógos*), constitutiva de la racionalidad práctica. Por lo demás, no sólo permite concebir los medios necesarios para alcanzar ciertos fines, sino también definir los fines de la acción, analizar sus componentes y reconocer su carácter de bienes.

Es difícil atribuir a Aristóteles una concepción real de la racionalidad práctica sin reconocer que la racionalidad práctica interviene en el ejercicio de la moralidad y en la definición de los fines, aunque con frecuencia los comentaristas hayan rechazado ambos puntos. El vínculo interno entre el bien y la razón puede llegar al extremo de convertir la comprensión del fin humano en la actividad esencial de la racionalidad práctica. Lo propio de la razón práctica es, entonces, darse una concepción de la buena vida, que pone de manifiesto y estructura, como dice McDowell, el orden de nuestras intuiciones morales. Para Aristóteles, el bien o el valor son independientes del sujeto; del bien proceden razones de actuar independientes del sujeto. La racionalidad práctica es pues, en cierta forma, secundaria con respecto al bien. Así pues, el ejercicio de la razón es un valor, pero la razón no es la que crea el valor.

Aristóteles nos lega dos cuestiones que se convertirán en los puntos cruciales para reconocer la adopción de una concepción realmente práctica de la razón. El

primer punto se refiere a la definición de una verdad propia del ámbito práctico, relacionada con el bien, con las razones para actuar y las motivaciones para actuar de acuerdo con esas razones. Para Aristóteles, las creencias sobre la acción, que siempre se orientan hacia alguna forma del bien, están estrechamente relacionadas con la determinación de la capacidad de actuar. La distinción que encontramos en Aristóteles entre formas de la motivación (entre deseo racional, o *boúlesis*, y deseo animal, o *epithymía*) le da una teoría psicológica que permite concebir lo que es una motivación racional.

El segundo punto se refiere al alcance de la razón práctica. Más concretamente, ¿tiene la razón práctica la capacidad de determinar las finalidades de la acción y acceder a un bien independiente del deseo? Una vez más, según cómo respondamos a esta pregunta, estaremos reconociendo o negando la existencia de una razón práctica. Y es que si lo propio de la razón práctica fuera limitarse a determinar los medios, apenas se podría considerar una razón práctica y más bien habría que entenderla como una razón teórica aplicada a la práctica. Es el punto de vista que defenderá Hume y que Kant retomará, en parte.

De acuerdo con la representación tradicional, Hume habría minado la noción misma de razón práctica. En los dos puntos que hemos destacado como decisivos para apuntalar la hipótesis de que existe una razón práctica, Hume cuestiona cualquier especificidad del razonamiento sobre la acción.

La razón, dice Hume, es incapaz de dar las finalidades de la acción. Las creencias no pueden determi-

nar la voluntad. Las consideraciones morales sólo son eficaces en tanto que tengamos un sentimiento particular sobre la moralidad.

Considerada con un poco de atención, la concepción de Hume de una razón de la acción no resulta finalmente tan radical. Es cierto que la razón no determina los fines, pero eso no quiere decir que no tenga nada que decir acerca de ellos. Parece que Hume admite la posibilidad de una especie de comparación de los fines o elementos del fin, que no es *stricto sensu* la obra de la razón, ya que la razón ni es *a priori* ni está fundada en la racionalidad. Pero tampoco se trata de una comparación arbitraria. No está basada, ciertamente, en la deliberación, los principios o las reglas, pero encontramos en ella un elemento cognitivo que pone de manifiesto el recurso a la opinión de los expertos o a ciertas variantes del argumento de autoridad.

Kant fue el mayor defensor de la razón práctica de la modernidad. No obstante, su distancia respecto a la razón práctica, tal como la entiende Aristóteles, es tan considerable para la comprensión misma de la razón práctica que merece ser analizado en detalle. Para Kant, la razón puede ser práctica o teórica. Es teórica cuando se propone descubrir la verdad, ya sea estableciendo hechos o mostrando de qué modo relacionarlos unos con otros y explicarlos. La razón práctica, por su parte, se manifiesta de dos formas distintas. En primer lugar, de forma empírica, familiar, un uso principalmente destinado a encontrar los medios de satisfacer los deseos o de alcanzar ciertos fines característicos

de los deseos. Esta comprensión de la razón práctica abarca, a grandes rasgos, la razón instrumental tal como la entendía Hume.

Pero para Kant la razón práctica existe también como forma pura. El ser racional, a diferencia del animal, es capaz, en efecto, de actuar de acuerdo con su idea de las leyes, es decir, de acuerdo con principios. En su faceta empírica, esta capacidad se refleja en el poder conceptual de captar los rasgos de la situación en que se encuentra e imaginarse lo que puede dar de sí; de modo que tiene la posibilidad de perseguir objetivos lejanos y pensar en los medios adecuados para cumplirlos. En cambio, en su aspecto no empírico o puramente práctico, la razón práctica, lejos de brindar al deseo los medios necesarios para que su acción sea más eficaz, es el fundamento mismo de la acción; en cuanto tal, es una fuente de la acción totalmente independiente del deseo.

Esto explica que la razón práctica empírica no sea, a ojos de Kant, una facultad distinta. Es una forma de la razón teórica puesta al servicio del deseo, que le encomienda realizar las dos funciones que Hume había reconocido a la razón en lo tocante al deseo: establecer los hechos relacionados con la situación de tal forma que el deseo pueda manifestarse, y descubrir los mejores medios de satisfacerlo.

Al recalcar que la razón práctica empírica no es una razón plenamente práctica, Kant se opone puntualmente a Aristóteles, quien concebía la razón práctica como una capacidad relativamente unificada, centrada en el conjunto de la actividad humana y

dedicada a la percepción, comprensión y aplicación de la regla recta. Pero también se opone a Hume cuando reivindica la existencia de un uso no empírico de la razón práctica y proclama que esta razón pura práctica se remite al «uso legítimo de nuestra libertad». Hay para Kant una racionalidad específica de la acción, que no se manifiesta en la acción sometida a las reglas «técnico-prácticas», sino en la acción guiada por reglas «morales-prácticas». Es más: es el fundamento de tal acción.

Hoy en día se tiende a considerar que la teoría de la racionalidad práctica consiste esencialmente en una teoría de las razones para la acción. ¿De qué naturaleza son esas razones? ¿Sirven para explicar, guiar, poner normas? Pero antes que nada, ¿cómo se articulan con las motivaciones? ¿Es posible actuar en función de un único deseo, impedido o facilitado por la razón? ¿No habría que intentar, más bien, redefinir las relaciones entre deseos y razón? ¿No nos exponemos, de otro modo, a desconocer la importancia de la racionalidad para la vida de las motivaciones y emociones del ser humano?

V. Buena vida y vida lograda

Las nociones de buena vida y de vida lograda están entre los conceptos más utilizados hoy en día por los filósofos y el gran público.

La expresión «buena vida» es una traducción del inglés *good life* y, al mismo tiempo, una adaptación del

griego *eu zéin*, vivir bien. Con el pretexto de entroncar con las éticas antiguas, esta noción fue especialmente creada para criticar las teorías morales dominantes del mundo angloamericano.

«Buena vida» significa ante todo vida feliz, realizada, lograda. En este sentido, la expresión es sinónimo de desarrollo humano (traducción del griego *eudaimonía* y del inglés *human flourishing*). No obstante, pese a lucir nombre griego, la noción de realización humana tiene sus orígenes en la filosofía moderna. Apareció en el artículo de la filósofa inglesa Elizabeth Anscombe «Modern Moral Philosophy», fuertemente crítico con el pensamiento moral moderno.[24]

La noción de desarrollo humano se opone ante todo a la definición subjetiva de la felicidad como satisfacción justificada. Pero también difiere conceptualmente de una concepción objetiva de la felicidad, definida en función de bienes objetivos o sustanciales. La buena vida es un modo de ser, una norma de lo humano, con pretensiones objetivas, definida a partir de actividades intrínsecamente buenas: designa el desarrollo de talentos e incluso de perfecciones. Felicidad y desarrollo humanos remiten a dos categorías ontológicamente diferentes. La felicidad es una actitud del espíritu; el desarrollo humano, un modo de vida. El concepto de buena vida se define como la posesión, la búsqueda o el ejercicio de bienes (se puede tratar de la contemplación, la riqueza, la sabiduría o la virtud), mientras que lo que define la felicidad son los estados mentales que procura la posesión

24. G. E. M. Anscombe, *op. cit.*; véase nota 27 del capítulo 1.

de aquellos bienes. También por esa razón, podremos afirmar que tal vida humana ha llegado a realizarse, con independencia de la opinión de la persona interesada, mientras que no podríamos decir, en sentido estricto, que un hombre es feliz sin averiguar si ese hombre se siente o no feliz. El desarrollo humano responde a una norma objetiva, definida con arreglo a los requisitos para un desarrollo óptimo del ser humano.[25]

Las teorías contemporáneas del desarrollo humano son teorías normativas e implican buen número de afirmaciones esenciales. A partir de la noción difícilmente definible de norma del hombre en cuanto hombre, convierten una concepción del desarrollo óptimo del hombre en fin último de nuestras acciones y a partir de ahí desarrollan una teoría de las razones normativas para actuar.[26] Se presentan como una teoría normativa del bien humano, basada en una concepción del hombre, cuyo desarrollo quedaría definido objetivamente (con independencia de deseos y actitudes), y en la cual las razones de actuar responderían a los requisitos de ese desarrollo.

Hay varias objeciones posibles a esta concepción del bien humano. Para empezar, el sentido del «debe», del «es necesario» o del «exigido» de los que habla Anscombe, es un sentido normativo, pero es difícil demostrar que estos términos puedan aplicarse a las ac-

25. Véase David Ross, *Foundations of Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1939, págs. 257-258, sobre la distinción entre lo bueno *on the whole*, y lo bueno *through and through*.

26. Es lo que se conoce como su teleologismo, Thomas Hurka, *Perfectionnism*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

ciones y elecciones humanas que no tienen ninguna relación inmediata con el «desarrollo». Pero más allá de este criterio, el sentido de la «normatividad propiamente humana» no deja de ser bastante indeterminado. Por lo demás, es difícil imaginar que los enunciados y proposiciones sobre «lo que requiere el desarrollo del ser humano» puedan traducirse en términos de deber y obligaciones y establecer nuestros deberes para con los demás. Además, ¿cómo justificar el deber, que en principio tenemos, de velar por nuestra propia realización? E incluso admititendo que tengamos obligaciones para con nosotros mismos, ¿por qué tenemos, ante todo y principalmente, el deber de desarrollarnos?[27] Por último, la pretensión de objetividad de la noción de desarrollo se basa en una definición sustancial del bien humano, entendido como «buen funcionamiento humano». Reposa, pues, en último término, en una suerte de esencialismo basado en una concepción culturalmente determinada del hombre.[28]

27. W. G. Maclagan, «Self and Others: A Defence of Altruism», *Philosophical Quarterly*, nº 4, 1954.

28. Véase la crítica de Bernard Williams, *Morality* (1972), que reaparece en *La fortune morale*, *op. cit.*

Capítulo 4

ALGUNOS ÁMBITOS DE LA ÉTICA

I. Ética profesional

Las paradojas de la ética profesional pueden vincularse a dos cuestiones muy debatidas por la filosofía moral actual. La primera se refiere a la definición de los deberes morales en función del rol que ocupa cada individuo, lo que suele llamarse la «moralidad de los roles». La segunda tiene que ver con la cuestión de la pluralidad y la incompatibilidad entre bienes y valores. Es ilustrativo, por lo que respecta a estas dos cuestiones, el hecho de admitir que los valores de la moral profesional puedan entrar en conflicto con los valores de la moral común. Veamos cómo puede ocurrir algo en el caso de la «moralidad de los roles». ¿A qué se refiere esta expresión? De forma genérica, indica que hay una pluralidad de ámbitos a los que se aplican diversos principios morales o en los cuales las consideraciones morales tienen una prioridad diferente y a veces incomparable.

Los trabajos de Michael Walzer, Paul Ricoeur, Luc Boltanski y Laurent Thévenot han tratado de analizar

estos valores, siempre variables en función de las esferas en que encuentran aplicación. Puede considerarse, por ejemplo, que los principios universales de justicia e igualdad tienen un sentido en el ámbito de la decisión jurídica, pero que en el caso de la vida familiar priman consideraciones morales distintas. A su vez, distintos roles sociales requieren distintas normas de comportamiento y, aunque hay que buscar más bien una armonía entre todas estas normas, estos roles pueden aconsejar, por razones morales, diversas formas de acción. Puede estar justificado que el médico psiquiatra no informe a la policía de las intenciones homicidas de su paciente, pero en ningún caso estaría justificado que no lo hiciera un empleado de su mismo servicio.

La idea fuerte de tal concepción es que distintos roles sociales, incluidos los roles profesionales, están gobernados por principios morales que difieren de —o entran en conflicto con— los principios morales ordinarios. ¿Cómo relacionar esta tesis con la cuestión de la ética profesional? Por un lado, parece evidente que diferentes roles sociales impongan obligaciones distintas. Pero parece difícil, en cambio, argumentar que estas obligaciones deban imponerse a las obligaciones morales ordinarias. Sobre todo, si uno se escuda en la excusa del rol social en que se encuentra, a veces simplemente al azar, para creerse justificado para obrar de modo no moral. ¿Qué diríamos de un abogado que, teniendo pruebas de la culpabilidad de su cliente, no dijera nada, viendo cómo se condena a otro hombre, inocente? Ese acto parece entrar en contradicción con el universalismo y la imparcialidad que hoy en día ca-

racterizan, con el mayor de los consensos, el punto de vista moral. Por último, aunque admitiéramos la existencia de una moralidad de los roles y los ámbitos, no podríamos dejar de preguntarnos qué es lo que puede justificar la moralidad de los roles y ámbitos, tomados en tal o cual momento de la historia (con la contingencia que eso supone) y tal como se definen. Podemos admitir, por consiguiente, una verdadera relación entre la moralidad de los roles y la paradoja de la ética profesional. Pero sería incorrecto remitirse en exclusiva a la moralidad de los roles para justificar la validez moral de las normas de la ética profesional. Y es que esta última es cuestionable como posición de ética general. Por lo demás, cimentar la ética profesional en la ética de los roles nos privaría de la posibilidad de reconocer el carácter inevitable del conflicto entre moral profesional y moral general.

II. Tolerancia y pluralismo

Por tolerancia se entiende el hecho de no intervenir en las acciones y opiniones de otras personas, aunque esas opiniones o acciones nos parezcan desagradables o moralmente censurables. Si se considera que la tolerancia es una virtud, es porque se tolera lo que verdaderamente no gusta, porque se considera moralmente bueno aceptar una cosa que se juzga moralmente mala. Esta opción por la tolerancia no tiene nada que ver con una posición escéptica en la que, no sabiéndose lo que está bien o mal, se decide no interve-

nir y por ende tolerar, sino con el hecho de que, sabiéndose que algo está mal, se considera que la virtud de la tolerancia reside precisamente en que es moralmente bueno aceptarlo, teniendo en cuenta el valor intrínseco de no interferir en las acciones u opiniones ajenas.

Esta resolución extrema es difícilmente defendible. En primer lugar, teniendo en cuenta la estrecha relación que existe entre las evaluaciones morales y la determinación para actuar, resulta psicológicamente inverosímil decidir abstenerse cuando se sabe que algo es malo; antes al contrario, se intentará impedir que ese algo se produzca. Además, hay que añadir una gradación: hasta cierto punto, puede considerarse bueno aceptar el mal; más allá de ese punto, tolerar el mal es un mal casi tan grave como el hecho de cometerlo. ¿Cómo definir este umbral crítico?

Una primera respuesta consiste en decir que todo aquello que cuestiona la tolerancia no puede beneficiarse de ella: «Que empiecen por no ser fanáticos para merecer la tolerancia», decía Voltaire. La intolerancia es legítima contra todo lo que amenace el ejercicio mismo de la tolerancia.

Otra respuesta identifica lo intolerable como la negación de las verdades sobre las que no es posible albergar ningún tipo de duda moral, como por ejemplo que la esclavitud o el racismo son malos. No se puede tolerar nada que provenga de una negación semejante. Pero ¿es concebible erigir una regla pública sobre verdades morales? No hay grupo, clase o Estado que pueda legislar lo que está bien o mal, prescri-

bir buenos valores morales o prohibir valores antagónicos.[1] No es lícito impedir a determinadas personas que piensen lo que quieran y en cierta medida intenten publicarlo, con el pretexto de que sus ideas son moralmente falsas. Fundar la intolerancia en la exigencia de hacer respetar la verdad parece muy problemático. Por muy seguros que estemos de la verdad de nuestras creencias morales, esta certeza nunca puede, por sí sola, justificar restricciones impuestas a la libertad individual. La intolerancia basada en la verdad puede ser tan intolerante como la intolerancia basada en el error. A veces puede resultar absolutamente necesario recurrir a una intolerancia basada en lo que creemos verdadero, pero entonces hay que asumirlo y llamarlo intolerancia.

Ni el cuestionamiento del ejercicio de la tolerancia ni la crítica a las verdades morales comunes bastan, pues, para justificar que se reconozca la existencia de un «intolerable». ¿A qué principio puede apelar entonces este reconocimiento de lo intolerable? Esencialmente, a la estimación del daño causado a terceros, al preguntar si una acción que se reprueba moralmente atenta contra las libertades, intereses o derechos de otras personas. Sólo cuando esta dimensión está presente y porque se suma a las dos anteriores puede ser legítimo reconocer la existencia de un intolerable. Es-

1. Spinoza ya había subrayado que «en un Estado libre cada cual es libre de pensar lo que quiera y de decir lo que piensa» (*Traité théologico-politique. Oeuvres complètes*, vol. II, París, Garnier Flammarion, 1965 [trad. cast.: *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 2003]).

te reconocimiento es incuestionable cuando los actos atentan contra la integridad física de las personas o de su personalidad moral. Pero este principio requiere mayor precisión. Todavía falta saber si el daño infligido a otros es evaluable objetivamente, depende de creencias anteriores de la persona agredida (que, como ocurre con la blasfemia, harían que un creyente considerase intolerables determinadas palabras que para un no creyente serían insignificantes). Por lo demás, ¿hay que reprimir todos los perjuicios? ¿No habría que reaccionar en cada caso de modo gradual y distinguir, en especial, el daño físico, el daño causado a la personalidad y el daño moral? Si nos ceñimos al mismo principio, parece problemático prohibir publicaciones injuriosas en contra de comunidades que carecen de un representante legítimo. En cambio, si se trata de discursos contrarios al consenso moral, que hacen la apología de la esclavitud o del racismo, hay una excelente razón para no tolerarlos. Esta razón no apela a la falsedad de esos discursos —ya que es controvertible—, sino que está relacionada con el hecho de que tales publicaciones, expresadas casi siempre en tal o cual circunstancia, a propósito de tal o cual individuo o colectividad, causan fatalmente un perjuicio a aquellas personas. No se trata de que tales publicaciones se opongan a valores morales absolutos, sino de que causan un daño a personas reales, a individuos. Lo mismo ocurre con publicaciones que cuestionan a grupos determinados. Cualquier representante de esos grupos podría levantar acta de un perjuicio real.

Reiterar la exigencia de tolerancia no sirve para comprender dónde debe detenerse la tolerancia. Al trabajo de definir los límites y la actitud de ponderación que permiten, por ejemplo, evaluar la objetividad de los daños infligidos a terceros, debe oponerse constantemente la necesidad de preservar la libertad de expresión del individuo. La tensión inherente al concepto de tolerancia consiste en lo siguiente: lo que hace de la tolerancia una virtud no es el hecho de tolerar lo fastidioso o lo desagradable, sino el hecho de tolerar lo difícilmente aceptable e incluso lo intolerable.

Lo que hace que esta actitud mental sea necesaria e invita a aplicarla de la forma más amplia posible es la necesidad de preservar cierto pluralismo. En el mundo actual hay gran diversidad de opiniones, así como hay grandes dosis de conformismo y entusiasmo entre las masas. La mejor arma que tenemos contra los estereotipos y la uniformización es afirmar el valor intrínseco de la libertad individual, así sea una libertad del error, incluso en el ámbito de la moral. Rosa Luxembourg se negaba a que se enarbolara la defensa de la verdad para defender la libertad, ya que el derecho al error es un aspecto esencial de esta libertad. Otro defensor de este pluralismo, so pena de caer en el error, es John Stuart Mill. En su obra *Sobre la libertad*, Mill distingue tres tipos de libertades.[2] La libertad de conciencia, la libertad de expresar las propias ideas y, sobre todo, la libertad de «poder organizar nuestra vida

2. John Stuart Mill, *De la liberté* (1859), París, Presses Pocket, 1990 (trad. cast.: *Sobre la libertad*, Madrid, Torre de Goyanes, 2002, pág. 49).

siguiendo nuestra propia manera de ser, la libertad de hacer lo que nos plazca, eso sí, siempre sujetos a las consecuencias que puedan derivarse de nuestros actos, sin que nuestros semejantes nos impidan hacerlo, en tanto en cuanto no los perjudiquemos, por más que puedan juzgar nuestra conducta como loca perversa o errada». La cláusula que limita estas libertades es la misma que hemos aplicado para definir lo intolerable: que no perjudique a los demás. Esta restricción no menoscaba en absoluto la libertad de opinión, pero debería menoscabar de forma notable la libertad de expresión y la libertad de llevar la vida que uno quiera. La voluntad de mantener de manera positiva la mayor diversidad posible de modos de existencia expresa un principio pluralista según el cual hay, por razones esenciales, diversas maneras de buscar el bien.

Es una interpretación optimista del principio de pluralismo que defiende John Stuar Mill. Una vez convencidos de la verdad del pluralismo como principio, hay que aplicarlo con la mayor tolerancia posible. Porque dejar que se expresen opiniones que creemos falsas, siempre y cuando tengamos la posibilidad de discutirlas en el marco de lo que Mill llamaba un *market-place of ideas*, un *foro*, crea las condiciones necesarias para criticarlas. Se hace con la esperanza de que la discusión racional amplíe el espectro de valores fundamentales que acuerdan los ciudadanos, con la idea de que esta diversidad intrínseca sea una herramienta para seguir mejorando constantemente. Sobre todo, si se considera que esta diversidad es un bien, por mucho que no todos los elementos que la componen sean buenos.

Cabe proponer otra interpretación del pluralismo, más pesimista. El pluralismo tiende a reconocer que quizá cada uno de los abundantes y variados modos de vida de los individuos tenga valor real. El pesimismo de esta visión reside en la certeza de que no todos los modos de vida y valores pueden realizarse conjuntamente. Puede haber una incompatibilidad radical entre ciertos modos de vida o ciertos valores morales. Hay, por consiguiente, conflicto y competencia. Los límites de la tolerancia responden a esta diversidad competitiva y conflictiva de las diferentes concepciones del bien. Es preciso tomar una conciencia aguda y, por así decir, «trágica» de esta moral irreconciliable. Por mucho que repugnen opiniones consideradas aberrantes y perniciosas, también las fuerzas de uniformización figuran entre los males más temibles de nuestras sociedades democráticas contemporáneas.

III. Ética, economía, empresa

En cuanto a las *finalidades* de la vida económica, cabe mencionar dos grandes preguntas éticas:

— Si el objetivo fundamental de la economía es la producción de riquezas, ¿es legítimo emplear cualquier medio con ese fin? ¿No habría que restringir esos medios para acabar con la explotación de los trabajadores, prevenir el peligro que entrañan ciertos procesos de producción, ahorrar recursos naturales, etc.?

— ¿Debemos considerar la repartición de las riquezas como una de las finalidades de la economía? ¿Puede la actividad económica proseguir su marcha, indiferente a las necesidades fundamentales desatendidas de una parte de la población?

En cuanto a las preguntas sobre el *lugar de la economía en la sociedad*, el aporte de la ética es el siguiente:

— ¿Se justifica la dominación de lo político sobre lo económico, como parece desprenderse del auge de las privatizaciones y la orientación autoritaria de la vida económica? ¿Debemos admitir que la regulación de la economía supone la exterioridad de lo político? Por lo demás, teniendo en cuenta las presiones del poder económico y la importancia de la corrupción, ¿no será que la dominación de lo político es en parte ilusoria? Que la economía pueda «comprar» lo político, ¿no refuerza la pretensión de la economía de definir sus propias normas?

— La actividad productiva es simplemente una actividad humana entre otras muchas, pero también la condición de diferenciación de las actividades humanas. Sólo en la medida en que unos producen pueden otros dedicarse a la contemplación. Si la economía ocupa un lugar tan fundamental, ¿qué legitimidad podemos atribuir a los criterios de evaluación independientes de ella?

— ¿Determina el grado de desarrollo de la economía los criterios de la justicia (habiendo casos ex-

tremos en los que la abundancia o la carestía hacen que la cuestión misma de un distribución de las riquezas resulte superflua)?

Pero el reparto que acabamos de mencionar entre las finalidades de la economía y el lugar de la economía entre las demás actividades humanas sólo tiene sentido si se consigue definir los fines propios de la economía. Sin embargo, esta definición no deja de ser problemática, toda vez que la práctica económica tiende a desdibujar la frontera entre los medios y los fines. En especial, lo que tradicionalmente se pensaba como medios de la economía, empezando por el trabajo, se convierte, en las representaciones comunes, en un fin en sí mismo. ¿Acaso no se ha convertido, hoy en día, la creación de empleo y, de forma más general, de actividad en el principal objetivo de la economía?

La descripción que acabamos de proponer de la ética de la vida económica puede ayudarnos a aclarar lo que es propio de la ética de la empresa. También aquí, las cuestiones que atañen a la vida misma de la empresa parecen distinguirse de las que se refieren al lugar de la empresa en la sociedad. Así pues, en la primera categoría incluiríamos la preocupación por el bienestar de los trabajadores, las relaciones entre los trabajadores, la calidad de los productos, etc. En la segunda, figuran el deber de la empresa de respetar las condiciones de la justicia social, plegarse a las limitaciones que le imponga la política, lo que conlleva una reducción de beneficios, así como la obligación de financiar ciertas actividades de mecenazgo y formación.

La existencia de tales preocupaciones basta para legitimar la búsqueda de una ética de la empresa. Es cierto que mucha gente opina que una ética de esta naturaleza es superflua porque el derecho y el mercado regulan por sí solos la actividad económica. De acuerdo con esta forma de ver las cosas, que tiene su predicamento, especialmente entre muchos empresarios, la ética de los negocios sirve, en el mejor de los casos, para maximizar los beneficios mediante la gestión de la transparencia de las relaciones dentro de la empresa y desactivando conflictos; en resumen, queda reducida a una especie de cultura de la empresa. Esta concepción tiene a su favor la idea de que la credibilidad financiera de la empresa consiste en maximizar la rentabilidad de los accionistas. Pero este discurso mayoritario tiene en su contra tanto el examen de los hechos como el análisis de los conceptos. La tentación constante de la corrupción indica que la autolimitación de la economía por medio del derecho es muy problemática. ¿Es la moral personal del directivo de empresa garantía suficiente para prevenir riesgos estructurales de degeneración? Por otro lado, el concepto de maximización de beneficios para el accionista es impreciso: depende del plazo y de la tasa de actualización de los que estemos hablando (arbitraje entre presente y futuro), puede evaluarse en tasa o en valor absoluto, etc. Además, en la evaluación del mercado intervienen otros indicadores económicos (es el caso, por ejemplo, de los fondos «éticos»). ¿No sería mejor reconocer que sólo los elementos de naturaleza ética pueden remediar la imprecisión y ponderar los criterios múltiples de la evaluación económica?

Como en el caso de la actividad económica, es difícil distinguir entre los propios fines de la empresa y el lugar que ésta ocupa en la sociedad. Pero es en este punto, en esta dificultad, paradójicamente, donde surge lo más prometedor para una definición de la ética de la empresa.

Una razón esencial de esta dificultad es la transformación de la misma identidad de las empresas en las últimas décadas. La empresa cada vez se define menos como unidad física de producción y polo de intercambios estrictamente económicos con el mundo. Esta definición tradicional presuponía contornos bien definidos, una gestión unificada del personal, una actividad orientada esencialmente hacia objetivos económicos y cierto dominio de las decisiones estratégicas.

Hoy en día, el auge de la subcontratación, la delegación de actividades de servicios imprescindibles para la buena marcha de la empresa a sociedades especializadas y la «deslocalización» de la producción contribuyen a desdibujar los contornos de la empresa, a diluir la noción de personal típica de la empresa, a acrecentar la complejidad de las decisiones estratégicas que dependen estrechamente de la actividad económica en su conjunto y a convertir la empresa no ya en un polo, sino en una red de intercambios. El auge de las «externalidades» (efectos de las decisiones de las empresas sobre su entorno sin que se produzca una negociación, un intercambio, una compensación, etc.) proyecta la responsabilidad de la empresa mucho más allá de lo que marcaban sus fronteras tradicionales. Se

la disfraza con la palabra «ciudadana» y hasta se le exige que ayude a conseguir objetivos sociales y políticos. Pese al consenso que suscita esta idea en la actualidad, hay en este punto una práctica que contraviene el espíritu mismo de la economía clásica (dogma de la «mano invisible»).

Cualquier intento de definir una ética de la empresa que no se reduzca ni a la ética de las personas que trabajan en ella ni a la aplicación de los criterios de la moralidad común debe tomar en cuenta, necesariamente, esta nueva realidad de la empresa.

IV. Ética y cuidados

De la relación de cuidados podemos decir, por un lado, que deben regirla determinadas reglas y códigos, y por otro, que no es libre en su fin. Está orientada hacia el bien del paciente (evitar el sufrimiento, buscar un bienestar objetivo, conformidad a sus valores).

Pero estas dos dimensiones no lo son todo. También hay un haz de exigencias múltiples, no siempre compatibles entre sí y que requieren que se ponderen unas respecto a otras. Ante un ser enfermo, ya sea de cuerpo o de mente, la exigencia más inmediata e imperiosa es aliviar su sufrimiento. Pero no es la única. Se articula con varios imperativos más. Uno de ellos es que mejore, o que sufra menos y, en último término, está el objetivo de su curación (que no siempre se puede conseguir sin sufrimiento del paciente). También está la exigencia de tomar en cuenta la especifi-

cidad y los valores de la persona enferma. Después de todo, no se trata sólo de curar a *un* enfermo, sino de curar a *este* enfermo. Por otro lado, es imposible no tomar en consideración los costes que supone para la sociedad y los demás enfermos (en un sistema en el que escasean los recursos). Por último, no sería realista olvidar las posibilidades de la persona o personas encargadas de los cuidados, de los límites de sus conocimientos, compasión, energía o tiempo. Tampoco las personas que cuidan al enfermo son autómatas, ni carecen de personalidad y valores.

La relación de cuidados es una de esas relaciones humanas en las que convergen la mayoría de los elementos que componen la experiencia moral. Pero no establece simplemente una relación con un otro, sino una relación con un otro vulnerable —que no lo es siempre de forma permanente, pero sí de forma temporal—, en la que no puede dejar de percibirse el significado ético del cambio de condición humana. Habría que conceptualizar el vínculo humano subyacente a esta relación, con sus normas internas, sus propios recursos humanos, e investigar el posible modelo de tal relación: ni un contrato, ni una relación de confianza, ni voluntarismo del bien, ni paternalismo. Una filosofía de los cuidados debería incorporar otros dos elementos. Por un lado, la naturaleza misma del saber médico, que en ocasiones tiene mucho de probabilismo, vacilación e incertidumbre. Por otro, no hay que olvidar que la vulnerabilidad del enfermo y la impotencia del médico cobran todo su sentido sobre un fondo de finitud humana y riesgo de muerte.

Estas múltiples exigencias y las dos dimensiones (la necesidad de una regulación, la consideración del bien) permiten caracterizar el acto de cuidar como una relación de acción, no de fusión, de compasión o de conocimiento. En cuanto decimos acción, en filosofía moral y reflexión normativa, nos comprometemos a tratar de deliberación, de decisión, de justificación. Sería absurdo afirmar que estos elementos no forman parte de la relación de cuidados. La acción de cuidar consta de muchas partes: partes de deliberación, decisión, elección, reflexión, justificación. Además, es una acción particular, ya que consiste en una relación confrontada a una verdadera alteridad: el paciente es un otro, no un elemento abstracto, sino un otro individualizado. En esta relación sale a relucir toda la complejidad de una relación humana, con sus sentimientos y sus anticipaciones. Esta relación está en contacto con una facticidad a menudo brutal de la existencia. Precisamente porque la relación de cuidado supone una relación con un verdadero otro —inscrito en una realidad objetiva y rodeado de determinaciones de muy diversa índole—, relación parcialmente codificada, asociada a la búsqueda del bien del paciente, que puede convertirse en un objeto de reflexión moral instructivo, que debe poder contrastarse con una reflexión moral más general sobre las fuentes de la experiencia moral.

BIBLIOGRAFÍA

Anscombe, G. E. M., «Modern Moral Philosophy» (1958), en *Collected Philosophical Papers*, vol. III: *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, págs. 26-42.

Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, París, Vrin, 1983 (trad. cast.: *Ética nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1998).

Ayer, Alfred Jules, *Langage, vérité et logique* (1936), París, Flammarion, 1956 (trad. cast.: *Lenguaje, verdad y lógica*, Valencia, Universidad de Valencia, 1991).

Canto-Sperber, Monique (comp.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (3ª ed.), París, PUF 2001.

—*L'inquiétude morale et la vie humaine*, París, PUF, 2001 (trad. cast.: *La inquietud moral y la vida humana*, Barcelona, Paidós, 2002).

Gauthier, David, *Morale et contrat*, Sprimont, Mardaga, 2000 (trad. cast.: *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1994).

Gibbard, Allan, *Sagesse des choix, justesse des sentiments*, París, PUF, 1996.

Habermas, Jürgen, *De l'éthique de la discussion* (1991), París, Le Cerf, 1992 (trad. cast.: *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Barcelona, Paidós, 2003).

Hare, Richard M., *Moral Thinking. It's Levels, Method and Point*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

Hume, David, *Traité de la nature humaine*, París, Aubier, 1983 (trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, Altaya, 1994).

Kant, Emmanuel, *Métaphysique des moeurs, I: Fondation et Introduction*, París, Garnier Flammarion, 1994 (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1946).

—*Critique de la raison pratique*, París, Gallimard, 1985 (trad. cast.: *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2002).

Larmore, Charles, *Modernité et morale*, París, PUF, 1993.

MacIntyre, Alasdair, *Après la vertu*, París, PUF, 1997 (trad. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001).

Mackie, John, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977 (trad. cast.: *Ética: la invención de lo bueno y lo malo*, Barcelona, Gedisa, 2000).

Mill, John Stuart, *De la liberté*, París, Presses Pocket, 1990 (trad. cast.: *Sobre la libertad*, Madrid, Torre de Goyanes, 2002).

Moore, G. E., *Principia Ethica*, París, PUF, 1998 (trad. cast.: *Principia ethica*, Barcelona, Crítica, 2002).

Nagel, Thomas, *Questions mortelles*, París, PUF, 1983.

Ogien, Ruwen (comp.), *Le réalisme moral*, París, PUF, 1999.

Rawls, John, *Théorie de la justice*, París, Le Seuil, 1987 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997).

Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté*, I: *Le volontaire et l'involontaire*, París, Aubier, 1950; *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, II: *La symbolique du mal*, París, Aubier, 1960.

—*Soi-même comme un autre*, París, Le Seuil, 1990 (trad. cast.: *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996).
Ross, W. D., *The Right and the Good* (1930), Indianápolis, Hackett Publishing Company, 1988.
Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics* (7ª ed.), Indianápolis, Hackett Publishing Company, 1981 (prefacio de John Rawls).
Singer, Peter, *Questions d'éthique pratique*, París, Bayard, 1997.
Tappolet, Christine, *Émotions et valeurs*, París, PUF, 2000.
Taylor, Charles, *Les sources du moi*, París, Le Seuil, 1998 (trad. cast.: *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996).
Virvidakis, David, *La robustesse du bien. Essais sur le réalisme moral*, Nimes, J. Chambon, 1996.
Wiggins, David, *Needs, Values, Truth* (3ª ed.), Oxford, Basil Blackwell, 1997.
Williams, Bernard, *L'éthique et les limites de la philosophie*, París, Gallimard, 1990.
—*La fortune morale*, París, PUF, 1997.

¿Qué debo hacer? ¿Qué debería haber hecho? ¿No hubiera sido mejor que actuara de otra manera?

Cuando actuamos, reflexionamos sobre nuestros actos, tomamos decisiones, buscamos justificaciones e intentamos demostrar que nuestra acción ha sido la mejor o, por lo menos, la menos mala, de todas las que hubiéramos podido realizar. De esta manera nos referimos, de forma más o menos explícita, a normas y valores comunes.

Esta obra expone las principales teorías de la filosofía moral y las grandes cuestiones que confluyen en ella, a partir de los diversos términos (ética, moral, deontología) que se emplean para designar nuestra experiencia moral. También nos invita a analizar la naturaleza de las reglas que todo el mundo sigue en sociedad. Por último, nos propone ejemplos de ética aplicada a ámbitos concretos como la vida profesional, la asistencia médica o la actividad de las empresas.

Monique Canto-Sperber es directora de investigaciones del Centre National de Recherches Scientifiques. Ha dirigido el *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale* y es miembro del Comité National d'Éthique. También es autora de *La inquietud moral y la vida humana*, igualmente publicado por Paidós.

Ruwen Ogien es director de investigaciones del CNRS y autor de *Pensar la pornografía*, también editado por Paidós.

www.paidos.com

ISBN 84-493-1756-8

9 788449 317569 31163

Diseño: Mario Eskenazi